

HEGYI W. GYÖRGY

Mos és res publica

ELECTA

Sorozatszerkesztő
BÖRÖCZKI TAMÁS

HEGYI W. GYÖRGY

Mos és res publica

POLITIKAI KULTÚRA
A KÖZTÁRSASÁGKORI RÓMÁBAN

Gondolat Kiadó
Budapest

A kötet megjelentetését a Magyar Tudományos Akadémia támogatta.



Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

© Hegyi W. György, 2018

© Gondolat Kiadó, 2018

*www.gondolatkido.hu
facebook.com/gondolat*

A kiadásért felel Bácskai István
Felelős szerkesztő Böröczki Tamás
A kötetet tervezte Lipót Éva

ISBN 978 963 693 894 9
ISSN 1788-9553

TARTALOM

BEVEZETÉS	7
1. A RÓMAI TÖRTÉNETÍRÓK ÉS A RES PUBLICA	11
Egy történetírói közhely	11
<i>Conrupti mores</i>	16
<i>Quo modo rem publicam habuerint</i>	21
2. RÓMA FALAI – RÓMA HATÁRAI	29
<i>Pacique imponere morem</i>	29
<i>Moenia</i>	33
Róma határai: a Lupercalia	46
3. LUXURIA, AVARITIA, AMBITIO	59
<i>Mos</i> és morál	59
<i>Avaritia</i>	63
Az ifjú Scipio	72
Lucilius	78
4. NORMÁK ÉS NORMASZEGŐK	89
<i>A censori regimen morum</i>	89
<i>Fas</i> és <i>mos</i>	108
5. POMPA FUNEBRIS	119
Ősök, maszkok, utódok	119
Emlékezés	122
Idő	126
Történetírás	127
Eposz	131
A <i>gens</i> ünnepe	133

6. POLITIKA ÉS MANIPULÁCIÓ	141
Az értelmezés hatalma: Cicero 4. <i>philippicája</i>	143
7. PLAUTUS	161
Színpad és szabadság	161
Egy unalmas komédia	167
Apák és fiúk	177
<i>Mores leges perduxerunt</i>	187
EPILÓGUS	197
BIBLIOGRÁFIA	201
NÉVMUTATÓ	215

BEVEZETÉS

A köztársaságkori Róma egyik szembeötlő vonása a sikeressége, amelynek egyszerre oka és fontos mutatója az állam, a köztársasági szisztéma rendkívüli stabilitása. Létrejöttétől, a Kr. e. 6–5. század fordulójától a Kr. e. 1. század válságáig szűken számolva is több mint négyszáz évig állt fenn. Ez alatt az idő alatt egy közép-itáliai városállamból a Mediterráneumot uraló birodalommá vált, átalakult kultúrája, társadalma és gazdasága: a *res publica* alapvető intézményei és vonásai a kihívások és a keretfeltételek jelentős és folyamatos változásainak közepette maradtak meg, illetve bizonyultak hatékonyak. Az ebből az ellentétből fakadó kérdés (hogyan csudába volt ez lehetséges?) valószínűleg egyidős a római történelemmel, a Róma múltjára adott tudományos reflexióval, mindenesetre a Kr. e. 2. századi görög történetírónál, Polybiosnál már felbukkan. De a 18–21. század Róma-kutatásának tudománytörténete is elbeszélhető úgy, mint az erre a kérdésre adható válasz keresése, mint ahogy tudományunk mai vitái és trendjei sem függetlenek a probléma interpretációjától. A kérdésnek azonban nemcsak a múltja jelentős, hanem a jövője is: amíg csak létezik ókortudomány, erre a kérdésre is újabb és újabb válaszok fognak születni (amelyek természetesen sokszor emlékeztetnek majd az egy-két generációval korábban születettekre). Ugyanis annyira lényegi (inherens) kérdésről van szó, hogy azt minden újabb, a *res publicával* kapcsolatos eredmény, a köztársaságkor történetének és kultúrájának minden újabb felfedezett vagy átértékelt vonása vagy eleme valamelyest alakítani fogja. Ez a könyv a kérdésre adott római választ keresi, illetve próbálja megérteni – és többé-kevésbé egyet is fog érteni azzal.

Mikor ókori forrásainkban a római köztársaság működésének, lényegének, sikerességének vagy éppen válságának a kérdéseiről esik szó, a szövegek központi eleme a *mores*, illetve *mos maiorum* fogalma. Úgy tűnik, Ennius, Cato, Cicero, Vergilius vagy egy temetési beszédet fogalmazó római arisztokrata szerint az intézmények (például a *consul*i hivatal vagy a

népgyűlések), a törvények, a jog mellett, de sokkal inkább azok előtt a *mores* – azaz bizonyos szokások, normák – azok, amelyek meghatározzák a római államot és társadalmat. Ezek a szokások normatívak, kötelezően követendő mintául szolgálnak a politikai elit számára, továbbá – normatív voltuktól nem függetlenül – sajátosan rómaiak, elválaszthatatlanok a Város, illetve a római arisztokrácia identitásától. Normaként a *censor* számon kéri a *senator*okon és lovagokon, tehát jelen van és hat a politikai életben: a *mores*hoz való igazodás nélkül – az ókori szerzők szerint – ellehetetlenülne (illetve a Kr. e. 1. században el is lehetetlenül) a politika gyakorlása. Vagyis leegyszerűsítve és a mi foglaimaink szerint a politikai kultúráról van szó. A *mores* normatív erejét ősisége és rómaisága adja, és ezek a vonásai rögvést a római történelem egyik legfontosabb fogalmává is teszik. A *moresszal* ragadható meg az ókori történetírók számára a több száz év történéseit a *res publica* történelmévé tevő folyamatosság.

A politikai kultúra (törvényekben nem szabályozott viselkedési minták, normák, rituálék) léte nem római sajátosság, egyetlen politikai közösség sem képzelhető el nélküle. De ha a „politikai”-t egy pillanatra zárójelbe tesszük, még ismerősebb a dolog: mindannyiunk tapasztalata, hogy például egy város közlekedése sem csak írásban rögzített formalizált szabályokon alapul, vagy hogy egy rendszeresen összejáró társaságnak is megvannak a maga spontán kialakult és kimondatlan szokásai, „meggyökeresedett viselkedési módjai”, amelyek csak sérültükkor nyerne reflexiót. Ugyanakkor nyilvánvalóan közösségről közösségre, államról államra, korról korra mások nemcsak a szabályai, de a jellegzetességei is ennek a sajátos norma- és szokásrendszernek. Az egyik közös pont, az egyik mindig felmerülő kérdés ennek az adott kultúrának a sikeressége – végső soron az, hogy az adott társadalom ennek a kultúrának a meglétét vagy éppen súlyos torzulását (széthullását, hiányát stb.) érzékeli-e. Róma történelme számunkra ebben a tekintetben (is) paradigmátikus, a törvények és intézmények meglepően alacsony száma miatt a *res publica* megértéséhez különösen fontos politikai kultúrájának és múltképének ismerete. Ehhez pedig a *mores* és a *res publica* szempontjából fontos szöveghelyek és kulturális jelenségek elemzésein keresztül vezet az út.

A könyv két fő – historiográfiai és társadalmi-politikai – irányban vizsgálódik, különböző szerzőknél és különböző kontextusokban elemezve a *mos* használatát és jelentéseit. Az önmagukban is izgalmas szövegek a római politikai gondolkodás jobb megértéséhez vezethetnek el, ez azonban nem egyirányú és nem is lezárható út, hiszen ha jobban értjük a rómaiak gondolkodását, rögtön Cicero, Vergilius, Sallustius mondatait is jobban

(vagy máshogyan is) fogjuk érteni. Tehát nemcsak a szövegek árulhatnak el sokat a rómaiak *mores*-fogalmáról és politikai gondolkodásáról, hanem ez fordítva is igaz: ha a *mores*-re figyelve olvassuk újra a forrásainkat, azok értelmezése újabb árnyalatokkal és összefüggésekkel gyarapodhat. Legalábbis ebben reménykedve szeretném ajánlani ezt a könyvet a – Cervanteszel szólva – „dologtalan olvasónak”, akinek van ideje a római történelemmel foglalkozni.

1. A RÓMAI TÖRTÉNETÍRÓK ÉS A RES PUBLICA

Egy történetírói közhely

Res ipsa hortari videtur, quoniam de moribus civitatis tempus admonuit, supra repetere ac paucis instituta maiorum domi militiaeque, quo modo rem publicam habuerint quantamque reliquerint, ut paulatim inmutata ex pulcherruma atque optuma pessuma ac flagitiosissima facta sit, disserere.

Minthogy ez az alkalom eszembe juttatta a társadalmi erkölcsöket, úgyszólván maga a tárgy biztat rá, hogy még előbből kezdjem, néhány szóban felidézzem őseink szokásait háborúban és békében, kifejtsem, hogyan kormányozták az államot, milyen állapotban hagyták utódaikra, s hogy minden szép és jó hogyan változott lassanként a legrosszabbra és leggyűlöletesebbre.

Sallustius: *Catilina összeesküvése* 5, 9 (Kurcz Ágnes fordítása)

Ad illa mihi pro se quisque acriter intendat animum, quae vita, qui mores fuerint, per quos viros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit; labente deinde paulatim disciplina velut desidentis primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, peruentum est.

Minden egyes olvasóm inkább arra figyeljen nagyon jól, hogy milyen volt az élet, milyenek az erkölcsök, és hogy háborúban és békében milyen emberek milyen mód-szerekkel teremtették meg és tették naggyá hatalmukat; majd kövesse figyelemmel, hogy a fegyelem lassú meglazulásával hogyan kezdtek először mintegy eltunyulni az erkölcsök, aztán mind jobban és jobban csúszni, sőt zuhanni lefelé a lejtőn, amíg el nem jutottunk napjainkig, amikor sem hibáinkat, sem azok orvoslását nem vagyunk képesek elviselni.

Livius: *Praefatio* 9 (Kis Ferencné fordítása)

Sallustius és Livius különböző karakterű szerzők, és műveik – amelyek elejéről a fenti idézetek származnak – témájukban és műfajukban is különböznek: az egyik az egész római történelmet felölelő munka, a másik

kismonográfia.¹ Mindkét *praefatio* sűrű, gondolatgazdag szöveg, amelyek elemzése rávilágíthat a két szerző eltérő vonásaira. Most azonban két hasonló vonásuk az érdekes. Az egyik, hogy mindketten írnak önmagukról (a választott témához, illetve a történetíráshoz általában fűződő viszonyukról); a másik, hogy mindketten összevetik a múltat és a jelent az utóbbi rovására, és a romlás leírásában vezérfonaluk a *mos* változása.

A két téma természetesen össze is kapcsolódik: „jóllehet a többiek rossz erkölceit (*malis moribus*) elítéltem, a hivatalvadászat (*honoris cupido*) ugyanúgy irigy rágalmazásnak (*fama atque invidia*) tett ki, mint a többieket” (Sallustius: *Catilina* 3, 5; Kurcz Ágnes fordítása).² A jelen körülményei, a közéletben való besározódás készteti Sallustiuszt, hogy az *otium*-át megtöltse tartalommal, és a történetírássra adja a fejét. (És így magával Fortunával is – aki nem juttatott történetírókat Rómának – szembeszáll.) Livius pedig: „Én viszont szeretném, ha munkám egyik jutalma épp az volna, hogy legalább addig, amíg lelkem teljes odaadásával felidézni igyekszem ama régi kort, elfordulhatok a mi korunkban már annyi éve szemlélt bajok látványától” (*Praefatio* 5; Kis Ferencné fordítása).

Az a gondolat, hogy az „erkölcsök”³ romlása (*conrupti civitatis mores*) miatt tartunk itt, ahol tartunk, persze közhely. A Kr. e. 2. századi Rómára vonatkozóan már Polybios is szembeállítja a múltat és annak a sajátosan római szokásait (*idion ethos kai nomimon*) a saját jelenével (XVIII. 35). Sallustiusnál Kr. e. 146 a határ, Polybiosnál Kr. e. 168, a makedónok feletti pydnai győzelem.⁴

1. *Res gestas populi Romani carptim*; Sallustius: *Catilina összeesküvése* 5, 2; vö. Tacitus: *Historiae* IV. 64, 4; Woodman 1988; Levene 2007, 283–287; Ogilvie 1965, 27–28; Kraus–Woodman 1997, 13–21.

2. Syme 1964, 29–59.

3. A *mos* „erkölcs” fordításával nem értünk egyet, erről később bővebben is lesz szó. Itt két okból használható: egyrészt mégiscsak így szokás fordítani, másrészt a gondolat későbbi karrierjét ennek az értelmezésnek köszönheti – vagy fordítva: a gondolat későbbi karrierje miatt fordítjuk a *mos*-t morálnak.

4. Az „erkölcsök” általános romlásának gondolatához lásd még Polybios XXXI. 25. Walbank a helyhez Calpurnius Piso Frugi véleményét is idézi (*M. Messalae C. Cassii censorem lustrum, a quo tempore pudicitiam subversam Piso gravis auctor prodidit* – Plinius: *Naturalis Historia* XVII. 244), aki 154-re teszi a romlás kezdetét, amikor is váratlanul egy fügefű nőtt a Capitoliumon (Walbank 1979, 500). Cato Kr. e. 184-ben megfogalmazott programja is a régi szokások visszaállítását hirdeti meg: *priscos revocare mores*, Livius XXXIX. 41, 4. De van még egy – korábbi – dátumunk, egy Valerius Maximus (VII. 2, 3) által fenntartott beszédből, amelyet Q. Caecilius Metellus mondott el a *senatus*-ban: *devicta Karthagine nescire se illa victoria bonine plus an mali rei publicae adtulisset adseveravit, quoniam ut pacem restituendo profuisset, ita Hannibalem summovento nonnihil nocuisset: eius enim transitu in Italiam dormientem iam populi*

Miért érdemes mégis ezzel a közhellyel foglalkozni? Egyrészt mert mind Sallustius, mind Livius könyveit olvasva kiderül, hogy ők komolyan vették ezt a gondolatot, nemcsak „kötelező gyakorlatnak” tekintették, amelyet oda illik illeszteni az érdemi tárgyalás elé. Vegyük tehát mi is komolyan.

Fortuna simul cum moribus immutatur, „a szokásokkal együtt a helyzet is megváltozik” – fogalmaz meg gnómaszerűen egy fontos gondolatot Sallustius (*Catilina* 2, 5). A *mos* nyilvánvalóan nála is és Liviusnál is az anyag rendező elve: ennek alakulása vonja maga után a politikai élet, a társadalom stb. (át)alakulását. Azaz a *mos* a történelem lényegét érinti: van-e változás? Milyen pályán fut végig az ember, illetve Róma története? Mi okozza ezeket a változásokat? És ezekből következően a történetíráshoz vonatkozóan: mire kell figyelni egy-egy esemény leírásánál? Mindez persze nem fogalmazódik meg tudatosan, nem rendeződik koherens elméleti keretté, még annyira sem, mint például Hérodotosznál: „Mert sok egykor hatalmas város lett jelentéktelenné, amelyek az én időmben virágoztak, azok régebben voltak jelentéktelenek” (I. 5; Muraközy Gyula fordítása). Ha ugyanis Sallustius *praefatióját* az ókori szerzőktől a történelemre vonatkozóan idegen következetességgel végiggondolnánk, a legalapvetőbb kérdéshez jutnánk el: a változások megértése és leírása azért alapvető, mert változások nélkül nincsen történelem.

A *mos* mint magyarázat és kutatási vezérfonal⁵ azért is érdekes, mert történelmen belüli mechanizmust kínál a történelem mozgásainak megértéséhez, nem pedig külsőt, mint például az istenség irigysége vagy a Tyché. Az „erkölcsök romlása” közhely – komolyan véve, márpedig a római történetírók komolyan veszik – magában rejtje azt a gondolatot, hogy a történelem eseményei, változásai önmagukban megmagyarázhatók, felfedezhetők összefüggések az események között, beleértve a saját életük közvetlen tapasztalatait is, amelyek az íráshoz elvezették őket, és amelyeket – valamiféle közös tudást – az olvasóiknál is feltételeznek.

Továbbá az sem elhanyagolható szempont, hogy a *mos* a fejezet élén idézett szövegekben és általában a római forrásokban véleményünk sze-

Romani virtutem excitatam, metuique debere ne acrimonia aemulo liberata in eundem somnum revolveretur. Vö. McGushin 1977, 291–295.

5. Evvel a kettősséggel (történelem–történetírás) megpróbálom nyitva tartani a „nominalista és realista” álláspontok (lásd Duby–Lardreau 1993, 33–52) közötti választási lehetőséget, beleértve a kompromisszumos megközelítéseket is. Az ókori történelem a relatíve sok *source*-ával és kevés *evidence*-ával mind a két állásponthoz megfelelő támpontokat ad (lásd még az előző jegyzetet). A probléma e fejezet anyagával kapcsolatban is felmerül: a *mos* fogalmának segítségével születik meg Sallustius keze alatt a történelem; illetve Sallustius felfedezte a *mos* szerepét a munkásságától függetlenül is létező történelemben, és így tovább.

rint nem „erkölcs” értelemben áll – tehát ha közhelyről is, vizsgálándó, megértendő közhelyről van szó. Nehéz persze az „erkölcsnél” jobb megoldást találni. A „szokások” kifejezés semlegességére révén talán valamivel megfelelőbb lenne, ugyanakkor éppen szürkeségével távolítaná el a magyar mondatokat az eredetiektől. A fentebb idézett magyar műfordításoknak a *mores* értelmezése szempontjából van egy nagyon fontos jellemzőjük: bár a 20. század második felében készültek, a 19. századi magyar irodalomban gyökereznek. Nehéz ugyanis, ha nem lehetetlen, a *conrupti civitatis mores*ről – a megromlott társadalmi erkölcsökről (Sallustius: *Catilina összeesküvése* 5, 8; Kurcz Ágnes fordítása) – vagy a mai korrall szemben álló hajdani nagyságról magyarul nem Berzsenyi vagy Arany nyelvén beszélni. „Mert régi erkölcs s spártai férfikar / küzdött s vezérlett fergetegid között”: a kérdéskör talán leghíresebb példájában Berzsenyi Enniust, Cicerót, Sallustius, Liviust, Horatiust interpretálva ostorozza önmagát és kortársait.⁶ Vagy a következő Arany-sorok sem képzelhetők el a fenti szerzők nélkül: „Visszanéz a magyar, sóhajtvá néz vissza, / Te dicső hajdankor! fényes napjaidra.” Tehát az erkölcsi alapon való szembeállítás a mának és a hajdanvolt daliás időknek Magyarországon először „rómaiul” szólalt meg, olyan szépséggel és erővel, hogy nyelviileg ezt a témát, és így abszurd módon annak sallustiusi, cicerói forrásait is lehorgonyozta egy 19. századi értelmezésben.⁷

A *mos* és a történelem, illetve az emlékezés inherens kapcsolatáról olvassunk Tacitus *Agricolájának* legelején is. *Clarorum virorum facta moresque posteris tradere, antiquitus usitatum* („Hírneves férfiak tetteit és jellemét az utódokra hagyományozni ősrégi szokás”, 1, 1; Borzsák István fordítása). Tacitus evvel úgy jelöli meg témáját – a *virī clari facta moresque* bemutatását –, hogy közben már első lélegzetre másról (is) beszél: jellemzi korát, viszonyítva azt az előző korokhoz, illetve utalva az elődeire elhelyezi könyvét a római történetírásban. Vagyis egyetlen végigvitt gondolatsorban összefonja a kort, a témát adó kiemelkedő férfi(ak) sorsát, de az ő tetteiket megörökítő író helyzetét is, amellet, hogy a könyv élére állított négy jól megválasztott szóval elegánsan címet is ad művének. Míg az írás és a tettek lehetőségeinek (lehetetlenségének) együttes felvetése már itt, elsőként közreadott művében Sallustius idézi meg olvasója számára,⁸ a

6. Kőrösi 2004a, 745.

7. Kőrösi 2004a.

8. Az *Annales* első mondatával pedig még nyilvánvalóbban fog Sallustiusra utalni (az *urbem Romam a principio reges habuere*-hez lásd Sallustius: *Catilina összeesküvése* 6, 1); vö. Borzsák 1992, 17; Birley 2009, 47 sk.

kezdőszavak Cato *Origines*ének kezdőszavaira utalnak: *clarorum virorum atque magnorum non minus otii, quam negotii rationem exstare oportere*.⁹ Továbbá nagyon erős allúziókat kelt a *vir*i (férfiak) és a *mores* összekapcsolása: *qui mores, per quos viros* – olvastuk Livius művének élén; *res eorum civibus moribus agris aucta*, „államuk polgároknak, szokásoknak, földekben gyarapodott” – írja Sallustius is *praefatió*jában a Róma alapítása utáni időkről (*Catilina* 6, 2); *moresque viris et moenia ponet*, „szokásokat fog adni és falakat emelni a férfiaknak” – mondja Iuppiter Aeneasról (Vergilius: *Aeneis* I. 264). Mindezeknek a szövegeknek az ősforrása pedig Ennius: *Moribus antiquis res stat romana virisque*, „Régi szokásokra és férfiakra épül a római állam”.¹⁰ Mindegyik szöveggel fogunk még a későbbiekben részletesen foglalkozni, de már pusztán a válogatott csokruk mutatja a *mos* fogalmának különleges státuszát a római történelem, illetve múlt felfogásban.

Tacitus *Agricolája* felől nézve a megidézett múltnak és szerzőknek van egy sajátos és a *mores*től elválaszthatatlan vonása: Tacitus köztársaságkori szerzőket idéz és a köztársaság korát idézi meg szavaival. Agricola szemben ellenpárjával, Domitianusszal¹¹ köztársasági jellem egy olyan korban, ahol a *res publicá*t már csak fájdalmas iróniával lehet emlegetni.

Mi teszi alkalmassá a *most* egy történetírói program sűrítésére? Többek között jelentésének szoros kötődése a társadalomhoz és az államhoz. Sok más fogalmat is sorolhatnánk, amelyek jellegzetesen „társadalmiak” vagy „társadalomtörténetiek”. Csak néhány példa: *auctoritas*, *ius*, *aequitas*, *lex*, *ritus*, *honor*, *fama*¹² – és akkor az olyan speciális műszavakat, mint a *cliens*, *magistratus*, *populus*, *gens*, még nem is említettük. Mindezek (és a föl nem soroltak) külön és együttes vizsgálódást érdemelnének, érdekességük már a *most*szal kapcsolatban is vitathatatlan. A *most* nem fontossága, hanem átfogó, *passé partout* jellegéből adódó problematikus volta választja el ezektől. A példaképp felsorolt többi fogalom a társadalomra vonatkoztatva (*most*

9. Fr. 1 Peter = Cicero: *Planc.* 27, 66. Borzsák (1992, 17) a kényszerű „*otium*ában” lantját pengető Achilleushoz mint „ősforráshoz” vezeti vissza a Tacitus által megidézett Cato-szöveget.

10. Az olykor kissé leegyszerűsítve kezelt intertextualitásnak érzékeny szempon-tú, a szövegköziség fontos dimenzióira figyelmeztető megfogalmazása: „if we... see every text as an interlocutor of some other text, the frame becomes animated and starts to move. Every new text enters into dialogue with other texts; it uses dialogue as a necessary form of its own construction, since it tries not only to hear other voices but somehow to respond to them in such a way as to define its own.” Conte 1994, 5, vö. Freudenburg 2001, 33.

11. Domitianus jelleméhez: *Hunc rerum cursum, (...) ut erat Domitiano moris, fronte laetus, pectore anxius excepit* (39, 1).

12. Lásd ezekhez és szerepükhöz a politikai gondolkodásban Hölkeskamp 1987. Sok közülük még ebben a könyvben is elő fog kerülni.

eltekintünk egyéb jelentéseiktől, amelyek persze külön-külön „megfejtésüknél” nagyon fontosak) jól körülhatárolható: például államigazgatási vagy jogi, esetleg vallási kifejezések (illetve ilyen kifejezéseket alkotnak vagy ilyen kifejezésekhez társulnak), egyszerűsítve: fordításuk nem okoz problémát, ókori definícióik jól használhatóak most is – vagyis az ókori Rómában jól körülhatároltak voltak. Evvel szemben a *mos*, például ha együtt szerepel a *lex*szel vagy a *iuss*szal, esetleg azok definíciójában, mintha éppen azt az űrt lenne hivatott kitölteni, amelyeket a merev jogi kategóriák egymáshoz pontatlanul illeszkedve kitöltetlenül hagynak.

Conrupti mores

Sok szó esett már a szakirodalomban¹³ arról, hogy miért választotta Sallustius első történetírói munkájának témájaként Catilina összeesküvését. A kérdést néhány apró stiláris észrevétellel talán a *mos* szempontjából is ki lehetne aknázni.

Quae tametsi animus aspernabatur insolens malarum artium, tamen inter tanta vitia inbecilla aetas ambitione corrupta tenebatur; ac me, quom ab reliquorum malis moribus dissentirem, nihilo minus honoris cupido eadem, quae ceteros, fama atque invidia, vexabat.

S bárha mindezt egész lelkemből megvettem, nem szokván a rossz tulajdonságokhoz, mégis oly nagy bűnök közepette megrontotta zsenge koromat a nagyravágás; s jóllehet a többiek rossz erkölceit elítéltem, a hivatalvadászat ugyanúgy irigy rágalmazásnak tett ki, mint a többieket.

Sallustius: *Catilina összeesküvése* 3, 4–5 (Kurcz Ágnes fordítása)

Sallustius óvatosan, bár kissé ellentmondásosan fogalmaz: a mondat ügyes, ugyanakkor árulkodóan mentegetőző.¹⁴ Fiatal kora és a rossz kor-szellem¹⁵ okozta bukását (*corrupta*), azonban nem a *tanta vitia* korrump-

13. A főbb álláspontokat ismerteti Syme 1964, 43–59; Makk–Tar 1970, 11–20 és Havas 1967, 5–27, valamint McGushin 1977, 6–7, ill. Hahn 1978, 167–201; Adamik 1994, 137–143; O’Gorman 2007; Ramsey 2007, 2 skk.

14. A mentegetőzések stiláris finomságához egy nem ókori párhuzam: „Mások vittek rossz utakra engem, / a mások bűne, nem az én hibám” (az érvelés alapvető azonos-sága mellett figyelemre méltó a bűn és a hiba finom megkülönböztetése).

15. A fiatalság veszélyeztetettsége egyébként a mi korunkban is közhely, de Rómában, ahol a korcsoportokra való felosztás, a társadalom korosztályok szerinti tagolása – mint a görög polisokban is (lásd például Spárta esetében Plutarchos: *Párhuzamos*

pálta, hanem az *ambitio*, amely mégiscsak közelebb áll az erényhez (*quod tamen vitium propius virtutem erat*, 11, 1). És tulajdonképpen mindössze a *fama* és az *invidia* kapcsolja össze a politikai élet többi (velelég) romlott szereplőjével, majdhogynem ártatlanul, hiszen azok *mali mores*ében nem részes.¹⁶ Egyaránt tartalmazza a mondat, hogy megingott, de azt is: nem ő, hanem csak a híre sározódott be; a *fama* és az irigység összekapcsolása pedig további értelmezési lehetőségeket sugall az olvasónak.¹⁷

A politikusként való kényszerű visszavonulása, a *mala ambitio*, az átkozott nagyravagyás (4, 2) feladása tette lehetővé Sallustius számára, hogy a történetírással foglalkozzon. Egy közszereplő (Sallustius) és a korszellem, az egyéni jellem és a környezet kapcsolatai ágyazódnak itt be a szerzőt a történetíráshoz elvezető pálya leírásába. Érdemes ezt összevetni egyik későbbi művének bevezetőjével. A *Iugurtha háborúja* elején ugyanezek a gondolatok olvashatóak, de már kidolgozottabban, egyetlen jól szerkesztett caputban megfogalmazva: A történetírás nagy haszonnal járó szellemi foglalkozás (4, 1–2); olyanok nevezik tétlenségnek ezt a munkát, akik a nép kegyének a keresését tartják a legrangosabb foglalatosságnak (4, 3). Ezután a saját rendkívül sikeres hivatali pályafutásának a taglalása, és annak önkéntes, a történetírás kedvéért való feladása következik, mert a közért *otiumban* is lehet valamit tenni, sőt: *maiusque commodum ex otio meo, quam ex aliorum negotiis rei publices venturum* („és az államnak nagyobb haszna lesz az én visszavonultságomból, mint mások hivatalos működéséből”, 4, 4).¹⁸ Ez a múlt számontartásának fontosságával van megindokol-

életrajzok – *Lykurgos* 21, illetve „*A censori regimen morum*” című részfejezetet ebben a kötetben) – fontos tényező. Más az akusztikájuk ott a *laudator temporis acti* | *se puero*, a *castigator censorque minorum* szavaknak (Horatius: *Ars poetica* 175–176).

16. Hivatalviseléséről máshol így ír: *ego credo fore, qui quia decrevi procul a re publica aetatem agere, tanto tamque utili labori meo nomen inertiae imponant, certe quibus maxuma industria videtur salutare plebem et convivii gratiam quaerere* (Sallustius: *Iugurtha háborúja* 4, 3). Lásd Allen 1954.

17. Gellius emlékezik meg arról, hogy Sallustius – *in cuius historia notiones censorias fieri atque exerceri videmus* – Annius Milo házasságtörésen kapta, ezután alaposan (*bene*) meg is korbácsolták, és csak pénzért engedték el (*Attikai éjszakák* XVII. 18).

18. Sallustius itt bizonyosan Catóhoz kanyarodik vissza, aki az *Origines* bevezetőjében állt ki a történetírás mint az *otium* hasznos és a *res publica* polgárához méltó eltöltése mellett (fr. 2J = HRR fr. 2 Peter). Sallustius előképei között Lucilius is ott van, aki *negotium* helyett az *otium*-át igyekszik hasznosan eltölteni. *Sermón*t hasznosnak és római polgárhoz méltónak tartja A társadalom iránti érdeklődés, a visszasságok bírálata (vagyis az ellenük való küzdelem) a hangvételük játékosága ellenére vállalkozóvá teszi a *sermón*kat egy római lovag, egy Scipio barátja számára, akinek nincsenek közvetlen politikai ambíciói. Vö. Scholz 1986, 23 sk. Horatiusnál egyenesen egy híres jogtudós tekintélye legitimálja a satírt: *solvitur risu tabulae*, azaz a törvény vagy az esküdtszék (ez utóbbi esetben: szavazó-) táblái is érvényüket vesztenék

va, erre jelentenek példát az ősöknek az arisztokrata házak atriumaiban tartott viaszálarca (4, 6). A múlt nagyszerűségének megidézése pedig a jelen szörnyű állapotaihoz vezet el, ahhoz a ponthoz, ahol a szerző már rátérhet a könyv tárgyára (4, 7–9).¹⁹ A caput gondolatmenetének szellemes felépítése nem kárpótolja az olvasót a személyes érintettség hangulatáért, amely a *Catilina* bevezetőjének a sajátja. Ott a kutatás tárgyának ez az egzisztenciális fontossága még kétezer év távolából is érzékelhető, de a kortárs olvasók számára még erőteljesebb és fontosabb élmény lehetett. A nemcsak megtapasztalt, hanem megszenvedett történelem vezet el a *mali mores* és a kor megértéséhez. Így jutunk el – a bevezető felépítése biztosan tudatos – Catilina bemutatásáig (5. caput) és Róma történelmének, illetve Catilina korának rövid összefoglalójáig (6–13). Sallustius szerint ahhoz, hogy a Catilina-jelenséget megértsük, három dolgot kell megismernünk: a *mos* fogalmának változásával leírt római történelmet, a kor *moresét* és Catilina *moresét*. Sallustius találkozása korának romlottságával a közszerepléstől való visszahúzódásához vezetett. Catilina azonban ízig-vérig a kor gyermeke; egymásra találásuk a korszellemmel a bemutatandó eseményeket eredményezi.

Van még egy fontos eleme annak a kapcsolatnak, amely a szerzőt „hő-sével” összeköti: a fiatal kor. Egyfelől a sajátja, az *inbecilla aetas* (3, 4) mint eltévelyedésének oka, másrészt azoknak a fiatal embereknek az esendősége, akik Catilina hálójába kerültek. *Sed maxume adolescentium familiaritates adpetebat* [ti. Catilina]: *eorum animi molles etiam et fluxi dolis haud difficulter capiebantur* („De Catilina leginkább a fiatalok bizalmára vadászott; az ő jellemük még puha és hajlékony, nem volt hát nehéz a csapdájába ejteni őket”, 14, 5; Kurcz Ágnes fordítása).²⁰

L. Catilina nemesi származású, nagy testi és lelki erejű, de romlott és fonák szellemű ember volt. Serdülőkorától fogva kekvét lelte a polgárháborúban, gyilkosságban, rablásban, a belső zavargásokban, s ezekben edződött ifjúvá. (...) Féktelen természetét napról napra egyre jobban korbácsolta csökkenő vagyona és növekvő büntudata, mind a kettőt a már említett tulajdonságai okozták, ösztönözték azonfelül a megromlott

a helyes célok érdekében kirobbanó nevetéstől. Érdekes adalék, hogy Eduard Fraenkel a Hor. *od.* 2, 16 elemzésében utal Catullus 51. *carmen*jére. Elemzése során az *otiumot* a fényűzéssel (*tryphé*) azonosítja, és – a különben Sallustius szemléletére is nagy hatással lévő – Poseidónioson keresztül egészen Polybiosig vezeti vissza – Fraenkel 1957, 212 sk.; lásd még Kőrösi 2004b.

19. Paul 1984, 9–11; 16–18.

20. A fiatalokhoz lásd L. Calpurnius Piso Frugit: *adulescentes peni deditos esse* (fr. 40 Peter = Cicero: *Epistulae ad familiares* IX. 22, 2).

társadalmi erkölcsök is (conrupti civitatis mores), melyeket a pusztító s egymással ellentétes bajok, a fényűzés és a kapzsiság (luxuria atque avaritia) ástak alá.

Sallustius: *Catilina összeesküvése* 5 (Kurcz Ágnes fordítása)

A fenti rendkívül negatív jellemzés mellé,²¹ ami szinte caputról caputra bővül új szörnyűségekkel, érdemes odaállítani a mű befejezését, Catilinának a végső összecsapás előtt katonáihoz intézett beszédét, vereségét és halálát (58–61). Catilina szépen beszél, éppen úgy, ahogy egy római hadvezérnek beszélnie kell: tudjuk, jó szónok volt (*satis eloquentiae*; *Catilina* 5, 4). Mondhatnánk, csúfot űz a római értékekből, aki egy polgárháborúban *libertast* és *patriát* emleget (58, 8), de Sallustius nem kommentálja így Catilina beszédét, nem rontja le az olvasókra tett hatását.²² Szívszorító, tömör leírást kapunk attól kezdve, hogy egy kisebb és rosszabbul felszerelt csapat a hadi szerencsét megkísértve szembeszáll a nagyobb sereggel. A dicső római múlt egyik Sallustiusnál többször visszatérő jellemzője a nagyobb sereget legyőző kisebb képe (például 7, 7), amely mintegy mutatója és bizonyítéka a régi kor romlatlan *moresének* és *virtusának*. Pistoria mellett ebben a polgárháborús csatában a két szedett-vedett *legio* bátorsága kevés – csak a *virorum more* (58, 21) helytálláshoz és a hősi halálhoz elég. Senki sem futamodik meg: mindenkinek a holtteste ott hever, ahol a hadsorban állt, és mindenkin csak előlről kapott sebek vannak.

A csatában Catilina úgy irányít és harcol, ahogy egy római hadvezérnek kell (59–60). Gondosan és a terepviszonyoknak megfelelően sorakoztatja fel csapatait, mindenkit személyesen ismer, kihez-kihez van egy biztató szava. Mintha Aemilius Paullusról vagy Mariusról²³ olvasnánk. *Strenui militis et boni imperatoris officia simul exsequebatur* – vagyis egyszerre tölti be a serény katona s a jó hadvezér tisztségét (60, 4).

Catilina postquam fusas copias seque cum paucis relictum videt, memor generis atque pristinae suae dignitatis in confertissimos hostis incurrit ibique pugnans confoditur.

Catilina, mikor látja, hogy csapatait szétszórták és néhány emberével magára maradt, emlékezve nemes származására és korábbi méltóságára, az ellenség legsűrűjébe rohan, ott szúrják le harc közben.

60, 7 (Kurcz Ágnes fordítása)

21. O’Gorman 2007, 380.

22. Earl 1961, 95–96.

23. Marius hadijelvényének emlegetése, amely alatt Catilinának felsorakoznak, sem véletlen (59, 3). Végül is ez a történetírói mesterség alapja: mely tényeket tartjuk jellemzőknek, mely darabkákról hisszük, hogy közük van az egészhez. Az *aquilához* lásd Ramsey 2007, 224.

Sallustius Catilinája, ha lehet, még katonáinál is hősiesebben hal meg,²⁴ és bátorsága nemcsak saját származásához és méltóságához, hanem Róma régi hadvezéreiéhez is illik. Úgy rohan az ellenség sorai közé, mint a Decius Musok, amikor feláldozták magukat seregük győzelméért.²⁵ Ezt a meglepően pozitív képet még inkább kiemeli Lentulus, az összeesküvők Rómában lefogott és kivégzett vezetői egyikének halála. Őt a börtön egy sötét és bűzös, föld alatti helyiségében, a Tullianumban végzik ki a hóhérok: *Ita ille patricius ex gente clarissima Corneliorum, qui consulare imperium Romae habuerat, dignum moribus factisque suis exitium vitae invenit.* („A Corneliusok híres nemzetségéből származó *patricius*, aki *consul*ja is volt Rómának, így ért jelleméhez és tetteihez méltó véget”, 55, 6).

Lentulus úgy hal meg, ahogy Sallustius olvasója elvárja a történet logikája és az összeesküvők addigi jellemzése alapján: szörnyű jellemének és tetteinek megfelelően. Catilina ellenben, akinek pedig még szörnyűbbek voltak a tettei és a szokásai, származásához és hajdani tekintélyéhez méltón,²⁶ anélkül, hogy egyetlen rossz szót kapna a történetírótól. Sallustius a római történelmet a *mores* alapján ábrázolta, mind a múltnak, mind Catilina jelenének leírásához és megértéséhez ez volt a kulcs, mint ahogy Catilina jelleméhez is. Hogy Catilinában, ebben a „nemesi származású, nagy testi és lelki erejű, de romlott és fonák szellemű emberben” a valaha csodálatra méltó, de mára megromlott *res publicára* vagy a *res publica* utolsó generációjára ismer az olvasó (ugyanúgy, mint például egy tengeren bukdácsoló hajó képében), az természetes, és ehhez nagyon is jól illik a hajdani nagyságot visszaidéző halál. Sallustius azonban, bár kitűnő író – elbeszélésének a lezárása az *Aeneis* befejezését előlegezi meg –, mégiscsak történetíró. Metaforája írói tehetsége miatt nem válik közhelyessé, de lényege egy történettudósként észrevett és középpontba állított fogalom, a *mores*.

24. Catilina tragikus hősként való ábrázolásáról párhuzamos helyekkel lásd McGushin 1977, 287; Kraus–Woodman 1997, 13–21; Feldherr 2007. *Virtus*ához: Earl 1961, 28–40; a művön belüli párhuzamokhoz: Ramsey 2007, 227.

25. A Decius Musok története természetesen már Livius előtt jól ismert volt, például retorikai tankönyvekben is szerepelt: *Rhetorica ad Herennium* IV. 57. Turnus és Decius Mus párhuzamához: Panoussi 2009, 66–71.

26. A két ember halálát összeolvasva az ember óhatatlanul megfordítja a *memor dignitatis* kifejezést, és *memoria dignus*-nak („emlékezésre méltó”-nak) is érti.

Quo modo rem publicam habuerint

A következő kérdés a *mores* értelmezése. Már az eddigi szövegek is mutatják, hogy a többi római értékfogalomhoz (*virtus, fides, pietas, auctoritas* stb.) hasonlóan ennek sem adható vissza a jelentése egyetlen kifejezéssel magyarul, hiszen ezeknek a fogalmaknak a hálója a római társadalom, kultúra, vallás, tehát a római gondolkodás egészét volt képes megragadni és megjeleníteni a római beszélők számára, és ami a háló egészére igaz, az az egyes elemeinek komplex jelentésében is tükröződik. Mit jelent a *mores civitatis* (és a romlása), meghatározható-e pontosabban, hogy mire gondolt Sallustius és Livius, valamint a többi ókori szerző, vagy pedig meg kell elégednünk a fordítások²⁷ által sugallt általános értelemmel, amelybe minden beletartozik, és határai elmosódtak? Végző soron: közhely-e – a szó negatív értelmében – az erkölcsök romlása, amely nyomán „Róma ledűl, s rabigába görbed”, vagy jelent is valamit? Ha Sallustius „*mos*-definícióit”²⁸ vizsgáljuk, kétségtelenül találunk olyan helyeket, amelyekre látszólag illik a mi „erkölcs” szavunk.²⁹ De ezek egyrészt nem fedik le a *mos* összes előfordulását, másrészt az egyes kifejezések jelentésének teljes spektrumát sem. Továbbá jellemzően Catilina vagy a fiatalság, az új generáció tagjaira vonatkoznak. Valamely társadalom tagjainak jelleme és az egész társadalom erkölcsi rendje természetesen összefügg, de első lépésként próbáljuk meg a *mos*-nak közvetlenül a *res publicához*, a *civitashoz* kötődő jelentését megtalálni.³⁰ Idézzük fel újra Sallustius egymondatos összefoglalóját a római történelemről a fogalmakat rigorózusabban követő fordításban:

*Minthogy ez az alkalom eszembe juttatta a társadalmi szokásokat (civitatis mores),
úgysszóván maga a tárgy (res) biztat rá, hogy még előbből kezdjem, néhány szóban
felidézzem őseink intézményeit (instituta) háborúban és békében, kifejtsem, hogyan*

27. Természetesen nem az ókori történetírók és egyéb politikával és társadalommal foglalkozó szerzők magyar fordításait akarjuk kritika tárgyává tenni (a Sallustius-, Livius-, Polybios-, Cicero- stb. szövegek magyar nyelvű változatai többségükben és a maguk nemében kitűnő munkák), a fordítás nem elemzés: ez két különböző műfaj, amelyek különböző szövegértést (szöveghez való viszonyt) igényelnek. Csak azt szeretnénk itt illusztrálni, hogy van mit megérteni ezekkel a helyekkel kapcsolatban, valamint azt, hogy amikor a fordítók munkához láttak, már „tudták”: a római történetírók hajlamosak a moralizálásra és arra, hogy hangot adjanak a *mos maiorum* eltűnése fölötti fájdalomuknak.

28. A *Catilina* bevezetőjének (1–13) *caputjait* átszővi a *mos*, körülírva is jelen van, valamint utalásokban is, és tizenegyszer le is írja Sallustius: 2, 5; 3, 5; 4, 5; 5, 8; 5, 9; 6, 2; 6, 3; 6, 7; 9, 1; 11, 5; 11, 8.

29. Ezekről a *Luxuria, avaritia, ambitio* című fejezetben külön lesz szó.

30. Earl 1961, 6–16.

kormányozták az államot (quo modo rem publicam habuerint), milyen állapotban hagyták utódaikra, s hogy minden szép és jó hogyan változott lassanként a legrosszabbra és leggyűlöletesebbre.

Sallustius: *Catilina összeesküvése* 5, 9

Sallustius itt a *civitatis mores*hez az *instituta* és a *res publica* kormányzási módját (*quo modo rem publicam habuerint*) kapcsolja. Ez a három elem valamilyen módon értelmezi egymást, és együttesükkel már le lehet írni a *res publica* működését. Az *instituta* ebben a tömör leírásban összefoglaló értelemben szerepel, jelenti a *magistraturákat*, de a választás intézményét is, a háborúban a *fetialisok* testületét és szerepét, vagy a sorozást és így tovább. Mindezek mögött azonban szokások és szabályok állnak. Részben jól megragadható konkrét szabályok, például hogy ki szólaljon meg először a *senatusban* egy ügy tárgyalásakor, de olyan nehezebben körvonalazhatók is, hogy hogyan kell viselkedni parancsnokként a katonák lázongása esetén. Tehát ezek a szokások egyrészt normatívak, kötelezik a közügyekben résztvevőket; ha nem tartják be őket, „minden szép és jó a legrosszabbra és leggyűlöletesebbre változik”. Másrészt nagyon komoly tudást jelentenek, amely generációról generációra öröklődik – hol máshol, mint a *senatusban*. Mondhatnánk tehát, hogy a *mores* egyenlő a kormányzás módjával (*quo modo rem publicam habuerint*), de inkább az amögött álló informális tudást és betartandó szabályokat jelenti. Továbbá nem véletlenül fogalmaz így Sallustius: az intézményeket és a szokásokat sem lehet élesen elválasztani egymástól.

Egy másik szöveghelyen is hasonló kontextusban szerepelnek ezek a fogalmak a királyság megszűnésével és a *consul*ság kialakításával kapcsolatban.

Törvényekkel szabályozott államformájuk (nomen imperi) királyság volt. Az államot (res publica) kortól elgyöngült testű, de bölcsességben erős szellemű, választott férfiak irányították; ezeket idős koruk vagy szinte szülői gondoskodásuk miatt „atyáknak” hívták. Később azonban, mikor a királyi hatalom – amely kezdetben a szabadság fenntartására és az állam gyarapítására szolgált – dőlőfős önkényuralommá fajult, megváltoztatták az államformát (inmutato more), és az uralmat két-két vezetőre bízták egy évre szóló hatalommal...

Sallustius: *Catilina összeesküvése* 6, 7 (Kurcz Ágnes fordítása)

Mi az, ami megváltozott – *inmutato more* –, mit jelenthet ez a passzív *ablativus absolutus*? A kérdés minden bizonnyal nemcsak számunkra, hanem a kortárs olvasók számára is létezett. Biztos, hogy nem az államfor-

ma vagy a kormányforma („form of government”, ahogy Rolfe fordítja a Loeb Sallustius-kiadásában),³¹ arra egy mondatnál korábban Sallustius a *nomen imperi* kifejezést használja. Továbbá akkor nem értjük az *ablativus absolutus* előidejűségét: az új államforma – a *res publica* királyság utáni, köztársasági formája – az évenként választott *consul*okkal együtt alakul ki, pontosabban a római olvasó számára a *consul*i rendszer maga a köztársaság. Tacitusszal szólva: *libertatem et consulatum L. Brutus instituit* (*Annales* I. 1, 1).³² A zsarnokság, illetve a szövegben átugrott (ha átugrott) lépcsőfok, a zsarnok uralkodó előzése volt az az előzmény, amely az első *consul*ok megválasztásához vezetett. Akár csak egyikre, akár mindkettőre vonatkoztatjuk valamiképp az *inmutato more* kifejezést, a hatalom és a polgárok viszonyához jutunk, egy olyan elvhez, amely alapvetőbb az intézményeknél, kormányformáknál, törvényeknél, de elválaszthatatlan a *res publicától*. De ez fordítva is igaz: Brutusnak és társainak fel kellett ismerniük a *mos* megváltozását és helyre kellett állítaniuk (vagy – másik megközelítésben – nekik változtatni rajta). *Moribus antiqui res stat romana virisque* – ahogy a már idézett Ennius fogalmazott. Nincs ötletem, hogy ezt egy műfordításban hogyan lehetne megjeleníteni, de az általam ismert fordítások közül legjobban J. S. Watson 1896-os megoldása tetszik: „they changed their plan”. Ez a *mos*hoz illően általános, és olvasói értelmezésre szorul.

A politika felől is meg lehet közelíteni ezt a kérdést egy híres Cicero-hely segítségével: az *O tempora, o mores!* felkiáltásra gondolok a Catilina elleni első beszédben (I. 2). Véleményünk szerint ez a szónoki (és szónokias) fordulat, illetve ami utána következik, az egyik legfontosabb és legpontosabb (már amennyire egy ilyen jellegű szónál ez lehetséges) „*mos*-definíció”.³³ A fordulatot Cicero már Verres ellen is használta (*Verr.* II. 4, 56) hasonló módon, de megfelelő fórumot (a Verres elleni második beszéd már nem hangzott el)³⁴ és súlyt a Catilina elleni első beszéd első caputjában kapott. A felkiáltás után a benne foglalt ígéretnek (*tempora*) megfelelően történelmi áttekintést, a jelen és a múlt összehasonlítását kapjuk. Cicero a retorika szabályai szerint több *exemplum*mal (példázattal)

31. Cserép József fordítása: „az intézmény gyökeres átalakításával”; Kurcz Ágnesé: „megváltoztatták az államformát”.

32. Ugyanerről Liviusnál (II. 1): lásd Feldherr 1997, 138.

33. A helyet sokan mégis csak üres frázisnak értelmezik. Az egyik, tárgyul a *mos* választó tanulmánykötet egyik cikke az *O tempora, o mores* címet viseli (Thome 2000, 125–139). Sem ez, sem a többi Cicero-hely, sem az, hogy értelmük, tartalmuk is lehet, nem merül fel a cikkben. A szerző, Gabriele Thome annyira szélesnek (és üresnek) tételezi a *mos* fogalmát, hogy sok minden mellett váratlanul még arra is sort kerít, hogy összefoglalja, mit tartottak a rómaiak a gonosz lényegéről.

34. A beszédhez és a benne használt értékfogalmakhoz lásd Lakfalvi 2010.

is alátámasztja állítását, miszerint régen a *mores*-nek köszönhetően működött az állam – de ma nem. Mert ha működne, akkor Catilinát már régen vesztőhelyre hurcolták volna – de Catilina még mindig él. Az első példa Tiberius Gracchus meggyilkolása, akit, bár „éppen csak veszélyeztette a fennálló rendet, a nagy tekintélyű (*vir amplissimus*) P. Scipio, főpapi tisztében, magánszemélyként (*privatus*) megölhette”. A második távolabb, az 5. századba, a köztársaság megszilárdulásának idejébe viszi el a hallgatóságot: „C. Servilius Ahala a felforgató (*novis rebus studentem*) Sp. Macliust a saját kezével szúrta le”. Ez egy politikai beszéd, egy hatalmi játszma taktikai eleme, és Cicero többszörösen csúsztat ebben a rövid részletben is. (Cicerónak valójában nem célja az adott helyzetben Catilinát kivégeztetni, és ennek azonnali végrehajtására törvényes lehetősége sem lenne, de Scipio Nasica sem volt még *pontifex maximus* Gracchus meggyilkolásakor.)³⁵ Továbbá biztos, hogy a beszédét hallgató *senatorok* egy része nem értett egyet például avval, hogy Scipio Nasica a *boni mores* szerint cselekedett, amikor meggyilkolta Tiberius Gracchust.³⁶ A fogalomhasználat azonban nem Cicero egyéni leleménye, hanem megfelelt a római gondolkodásnak – értették, mit akar mondani. A *mores* lényege – ezt mutatja meg ez a szélsőséges helyzet – a *res publica* védelme, a helyes politizálás. Régen ez irányította a római férfiakat, de ma már nem működik. Tehát a *mores*, a *mos maiorum* a politikában résztvevő *vir* és az állam viszonyát szabályozza, amibe beletartozik a polgárok egymás közötti viszonya is. Nincs (előre) kimondva, és főképp nincs törvényekbe foglalva, hogy mi a teendő, ha valaki a Capitoliumon épp lázító beszédet tart és az ősi rendet veszélyezteti, de a *mores* megfelelő „sinórmérték”³⁷ a legszélsőségesebb esetekben is.

Fontos eleme a cicerói érvelésnek Scipio magánember voltának a hangsúlyozása, amelyet szembeállít a Catilina elleni erélyes fellépést elmulasztó *consul*okkal, akiknek minden hivatalos eszköz a kezében van. Ebben a szónoki fogáson túl a *mos* egy nagyon fontos eleme hangsúlyozódik: a törvényeken, az intézményeken való kívül-, pontosabban felülállása. Cicero szerint szélsőséges esetben, mint amilyen Gracchus támadása volt a *res publica* ellen, a *mos* akár szembe is mehet a törvényességgel, állampolgári köteleiséggé téve még a gyilkosságot is. De ha az ilyen ki-

35. Szekeres 2015, 264–265.

36. Természetesen nem tudhatom, hogy T. Gracchus megölése helyes volt-e a *mos* (*maiorum*) szerint, de a rendszer a *mos*-sal „szabályozta” az ilyen eseteket (is) – mint ahogy csak másodsorban remélek munkám során a római történelemről adalékokat: elsősorban a rómaiak önmagukról és múltjukról alkotott elképzeléseiről szeretnék képet kapni.

37. Egy 19. század eleji latin–magyar–német szótár meghatározása, Márton 1818, s. v. *mos*.

vételes helyzetektől eltekintünk, akkor is elsősorban negatívan, vagyis az intézménnyessel szemben fogalmazhatjuk meg forrásaink alapján a *mores* lényegét – a formálissal szemben az informálist jelenti, az írásban rögzítettel szemben a definiálatlant. Olyan tudásról volt szó, amely könyvekből nem, csak viselkedési mintákon keresztül volt tanulható.

Az eddigiekből már az is kitűnik, hogy bár elvben minden polgárt kötelezett a *mores*, gyakorlatilag az elit privilégiuma volt íratlan szabályainak ismerete: a *mos* a jó polgár, a *bonus vir*, de elsősorban a *senatusi* arisztokrácia és a *res publica* viszonyát szabályozza. Maga a *mos maiorum* kifejezés is jól illusztrálja ezt, hiszen ősei – akikre *maiores*ként hivatkozhatott – csak egy arisztokráciának voltak. Továbbá, mint láttuk, a *mos* elválaszthatatlan a *res publicától*, vagyis a politika gyakorlásától, ami életvitelszerűen az elit privilégiuma volt.

Mintegy az értelmezés próbájaként érdemes megnézni a párhuzamos helyet is, a Verres elleni beszédet. Ebben az első nagy politikai sikerét hozó ügyben Cicero élt már evvel a fordulattal (II. 4, 56–57). Akkor nem mondhatta el, csak könyvben adta ki, míg aztán „politikai jajkiáltása” Kr. e. 63-ban végül megtalálta a megfelelő fórumot és a megfelelő súlyú ügyet. A Verres és a Catilina elleni beszéd két kérdéses részletének felépítése hasonló: Verres üzelmeinek taglalása (aranyedények stb.) után következik a felkiáltás, majd egy *exemplum* a közelmúlt történelméből: *O tempora, o mores! Nihil nimium vetus proferam. Sunt vestrum aliquam multi, qui L. Pisonem cognorint, huius L. Pisonis, qui praetor fuit, patrem.* („Ó, idők, ó szokások, nem fogok túlságosan régi dolgokat emlegetni. Közületek nagyon sokan vannak, akik ismerhették még L. Pisót, az egykori praetor, L. Piso apját.”)³⁸ Ennek az idősebb Pisonak (Piso Fruginak) hispaniai tartózkodása idején megrongálódott a gyűrűje. Parancsára az ötvösmesternek a cordubai *forum* plénuma előtt kellett megjavítania azt a rendelkezésére bocsátott fél uncia aranyból. Cicero, emlékeztetve Verres aranyedény-ügyére, azt a következtetést vonja le, hogy mindketten – Verres ugyanúgy, mint Frugi – rászolgáltak a nevükre: ugyanis a *verres* jelentése „kandisznó”, „vadkan”, a *frugi* pedig takarékos, józan, derék embert jelent (*frux, frugis* = „gyümölcs”, de emberekkel kapcsolatban „derékség”, „jórávalóság”).

38. Nótári Tamásnak az „erkölcsöt” használó fordítása kétségtávol jobban hangzik: „Ó, idők, ó, erkölcsök! Nem hozok fel régi dolgokat...” Cicero 2010, 477.

A Catilina-beszéd megfelelő részlete sokkal nagyobb szabású és gördülékenyebb,³⁹ ami Cicero szónoki fejlődését is mutatja, és a két ügy különböző súlyának is megfelel. A Verres-beszéd nem helyezi olyan széles, a köztársaság történetének egészét átfogó összefüggésbe a vádlott bűnét, mint a Catilina elleni beszéd. Ez utóbbiban a *res publica* halasztást nem tűrő megmentéséhez kell a megfelelő akusztikát megteremteni, lendületes ívet rajzolva a köztársaság első századától (C. Servilius Ahala) a polgárviszály kezdetén (P. Cornelius Scipio Nasica) keresztül a jelenig (Cicero). Az egyik beszédben egy olyan ember apjának „sztorija”, aki sokunknak ismerőse – a másikban az egész római történelem: de az *exemplum* mind a két esetben pontos (ettől *exemplum*), megfelel annak az értelmezésnek, amit a szónok ad az ügynek. A *mos* tartalma és használata a korábbi beszédben is pontosan megfelelni látszik a fentieknek. A *nobilitas* egyik jeles tagjáról van szó, aki egyrészt nem római módra viszonyult a vagyonszerzéshez,⁴⁰ másrészt súlyosan megsértette azokat a szabályokat, amelyek alapján Róma alattvalóival és szövetségeseivel szemben egy Róma által hatalommal felruházott tisztségviselőnek viselkednie kellett.

*Igitur domi militiaeque boni mores*⁴¹ *colebantur* („egyszóval békében és háborúban is ápolták a jó szokásokat”; Sallustius: *Catilina* 9, 1). A *mores* szabályai tehát – mint már volt is róla szó – a háborúra is vonatkoznak, a háborúzásnak is megvannak a maga szokásai. A téma a külpolitikai elvekkel folytatódik tovább a caputban, s a szerkezetből világos: ezek az elvek és megoldások is a *mos* alá tartoznak. *Duabus his artibus*,⁴² *audacia in bello, ubi pax evenerat, aequitate seque, remque publicam curabant* („Bátorság a háborúban, s mihelyt eljött a béke, méltányosság, ezzel a két eszközzel óvták önmagukat s az államot”, 9, 3). Tehát hogyan kell viselkedni a legyőzendő,

39. Az elbeszélte történet rövid közbevetésekkel megszakított mondatai elég töredezettnak tűnnek, például: *Ei, cum esset in Hispania praetor, qua in provincia occisus est, nescio quo pacto, dum armis exercetur, anulus aureus, quem habebat, fractus et comminutus est.*

40. Erről, a *mos* és a vagyon viszonyáról lásd a könyv *Luxuria, avaritia, ambitio* című fejezetét.

41. A *boni mores* a római jogtudósoknál terminus technicus, vö. Földi–Hamza 1997, 174, illetve Deli 2009a; Deli 2009b. Sallustius *boni morese* természetesen nem azonos evvel, bár a jogi fogalom gyökereinek megértésében segíthet.

42. Az *ars* többször előkerül Sallustius *praefatió*jában (2, 4; 3, 4), és mindig a *mos*hoz kapcsolódva. Véleményünk szerint Sallustius a *mos* „gyakorlati” részét fogalmazza meg benne az „elvivel” szemben.

illetve a legyőzött ellenséggel,⁴³ mitől római a római külpolitika?⁴⁴ A további mondatokban még részletezett birodalomépítési elv az *Aeneis* híres megfogalmazásából is ismerős: *parcere subiectis* (VI. 854). Sallustiusnál a *debellare superbos* elmarad; nem mintha idegen lenne tőle ez a gondolat,⁴⁵ de az *aequitast* tartja fontosnak hangsúlyozni, ebben ismeri fel a római birodalomépítés sajátos, és a *mos*hoz is jobban illő vonását. E mögött az elv (*mos*) mögött azonban nem morális szempontok húzódnak meg, hanem praktikusak: *seque, remque publicam curabant*. Az ellenséggel és a szövetségeseikkel való bánásmód (a „külpolitika”) a *praefatio*ban még egyszer előkerül (*Catilina* 12, 5). Itt a negatív, a mai (Kr. e. 1. századi) szokást jellemzi röviden Sallustius. A *corrupti civitatis mores* a római politikai élet minden részében érvényesül.⁴⁶ A háború és béke világát nagyon szigorú határvonal választotta el egymástól a római gondolkodásban⁴⁷ A *domi militiaeque* felosztásban nem ez az elválasztás van megfogalmazva, inkább a közös ügyek, a *res publica* két területének teljességét fejezi ki. A megfogalmazásból az derül ki, hogy alapvetően ugyanazokra az eszközökre, ugyanarra a magatartásra (*mores*) van szükség mind a két területen.

A *Catilina* összeesküvése 2. caputjában Sallustius még általánosságban ír az ember történelméről, de – véleményünk szerint – Kr. e. 2. és 1. század római történelmének tapasztalatai alapján. Itt a *rexek* és *imperatorok* hadi és békebeli tevékenységét hasonlítja össze a békebeli rovására: *Quod si regum atque imperatorum animi virtus in pace ita, ut in bello, valeret, (...) neque aliud alio ferri neque mutari ac misceri omnia cerneret*. („Ha pedig a királyok és a hadvezérek szellemi erényei a békében is ugyanúgy érvényesülnének, mint a háborúban, [...] nem tapasztalhatnánk, hogy minden összekuszálódik, változik és fenekestül felfordul”; Kurcz Ágnes fordítása.) Hogy a római történelem a minta, mutatja a 10, 1: *saevire fortuna ac miscere omnia coepit*. Akkor történt ez, miután *Karthago, aemula imperi Romani* (Róma

43. A hadsereg szabályait, a hadseregen belüli *mos maiorumot* (Sallustius: *Catilina* 11, 5) a *mores militiae* másik aspektusának tekintjük, és egy későbbi fejezetben lesz róla szó.

44. Nagyon hasonlít Livius megfogalmazása: *quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit; labente deinde paulatim disciplina velut desidentis primo mores* (*praefatio* 9).

45. A háború és a hódítás ideológiájáról és annak elméleti háttéréről a Kr. e. 1. század szerzőinél (elsősorban természetesen Cicerónál) lásd Michel 1969, 174–176.

46. A *corrupti mores* a szövetségeseikkel vagy meghódoló ellenségekkel szemben elsősorban a *fides maiorum* elfelejtésében ragadható meg egy római számára. Vö. *Nemo hoc rex ausus est facere; eane fieri bonis, bono genere gnatis, boni consultis? Ubi societas, ubi fides maiorum?* (Gellius X. 3, 17.)

47. Elég, ha a *comitia centuriata*hoz kapcsolódó szokásokra, vagy a *porta triumphalis*ra gondolunk.

hatalmának versenytársnője) eltűnt a színről. A 2. caputban is szó van *fortunáról*, amely *simul cum moribus*, azaz a *more*sszel együtt változik, de a 10-ben már fölösleges kitenni a *most*, hiszen Sallustius végig erről a fogalomról beszélt.⁴⁸

Fentebb Sallustius 2–1. századi történelmi tapasztalatairól beszéltünk. Az idézett 2, 3 például Marius működésének lehetne pontos jellemzése: a hadvezérnek kiváló férfi *domi* (*in pace*) csak zűrzavart okozott.⁴⁹ De a polgárháborúk szinte minden vezéralakjáról elmondható, hogy sikeres birodalomépítő volt, vagy legalábbis megbízható hadvezér. Sallustius, aki az egész államról és az állam változásáról gondolkodik – legalább olyan intenzíven, mint Cicero –, a *domi* és a *militiae* szétszakadásával szembesül. Róma történelmében a hadi sikerek az állam jó működésének elsődleges mutatói. És ezek a mutatók az 1. században sem túl rosszak, annak ellenére, hogy a „belpolitikában” az egyik vihar a másikat követi. Sallustius azonban érzékeli és érzékelteti a sikeres háborúk és a *res publica* belső rendjének megroppanása közötti összefüggést. Nemcsak a *metus hostilis* elmaradásában rejlő (túlságosan általános) veszélyt látja, hanem azt a konkrét fenyegetést is, ami a hadvezér és katonáinak a *mos maiorum*ot megsértő kapcsolatából fakad. A Catilina-összeesküvésig vezető sallustiusi hanyatlástörténetnek fontos állomása a mithridatési háború, amikor Sulla, hogy megvásárolja katonái hűségét, megsértette az ősök szokását (*contra morem maiorum*), és túlságosan nagy szabadságot engedélyezett nekik (11, 4–8).

48. A *metus hostilis*ről Sallustiusnál lásd Earl 1961, 13–15; 42–47, 51.

49. Nem is annyira az aggkori utolsó *consul*ságára és gyászos előzményeire gondolunk, hanem a cimber és teuton háborúk utáni, minden invenziót nélkülöző működésre, amellyel elveszíti mindazt a „politikai tőkét”, amelyet sikeres katonaként felhalmozott (Saturnius–Glaucia-ügy). Vö. Christ 1979, 168 skk. és Marsh 1971, 91 sk.

2. RÓMA FALAI – RÓMA HATÁRAI

Pacique imponere morem

*excudent alii spirantia mollius aera
(credo equidem), vivos ducent de marmore vultus,
orabunt causas melius, caelique meatus
describent radio et surgentia sidera dicent:
tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.*

*Más faj – elismerem – élethűbb ércszobrokat alkot,
s arcot olyant farag, úgy, hogy szinte beszél az a márvány,
jobb ügyvéd is akad, s ki leírja a csillagok útját
mérőbotjával, vagy számontartja kelésük:
ám a te mesterséged, római, az, hogy uralkodj,
el ne feledd – hogy békés törvényekkel igazgass,
és kíméld, aki meghódolt, de leverd, aki lázad!*

Vergilius: *Aeneis* VI. 847–853 (Lakatos István fordítása)

Anchises, Aeneas apja mondja ezeket a híres szavakat fiának az alvilágban. A trójaiak maroknyi csapatának és a róluk még mit sem sejtő Itáliának a távoli közös jövőjéről, Rómáról beszél. A jóslat címzettje – *Romane, memento* – a jövő Városának minden polgára, illetve államférfija, de elsősorban Augustus, Anchises leszármazottja egy messzi-messzi jövőben, a szöveg születésének jelenében, aki Aeneas munkáját majd betetőzi. A „Róma hivatása” a rómaiak mesterségét (*hae tibi erunt artes*) és küldetését fogalmazza meg: „csak ehhez értesz, ezt kell csinálnod” – írja Vergilius. Az Anchises-jóslat központi helye és súlya a műben kiemeli a szövegrész egyik kulcsszavának, a *mos*nak a fontosságát is,¹ és a kontextus az

1. Norden – akárcsak pl. Donatus – kommentárja hallgat a *mores*ről (Norden 1903, 330). A sornak a kötetben (101) publikált fordítása a következő: „[dies sei dein Beruf...]”

értelmezését is kivételesen könnyűvé teszi. *A tu regere imperio populos* (hódítsd meg és kormányozd a birodalommá kovácsolt világ népeit) parancsa kétféle ágazik: a hódítás szabályaira (az ellenállás írmagjának kiirtása, de kegyelem a behódoltaknak) és a meghódított területek és népek integrálására. A *pacique imponere morem* („a békének szokásokat adni”) félmondatban a *mos* összefoglalja mindazt a szabályt, szokást, módot és tudást, amely egy társadalom és állam működéséhez kell.² Anchises Róma hősein és történelmén végigtekintve már ekkor, Aeneas latiumi partraszállása előtt birodalmi léptékben gondolkodik: mi, rómaiak, ezt adjuk a világnak. Ezt legplasztikusabban a görögök művészetével és tudományával való szembeállítás fejezi ki (ők abban jók, ők azt adták a világnak). A Kr. e. 1. század végének olvasója azonban nemcsak Augustus birodalmára ismerhetett rá ezekben a szavakban,³ hanem Róma történelmének egészére is – Aeneas partraszállásától kezdve a samnisokkal vagy Pyrrhossal való meg nem alkuváson keresztül Gallia vagy Egyiptom meghódításáig.⁴ A múlt-ról alkotott kép akkor működik megfelelően, ha abban (egészében, de minden pillanatában is) felismerheti egy közösség önmagát, mint ahogy fordítva is: a jelenünk és önazonosságunk is csak a múltunkról tanultakból érthető. Tehát nemcsak a *mos* tartalmának megértéséhez – normák, módok és ezek alkalmazásához kellő tudás – fontos ez a szöveg, hanem a fogalom és a római történelmi identitás szoros kapcsolatát is jól mutatja.

Fontosságuk és szimmetriájuk (a mű szerkezetében betöltött szerepük), de főképp a vizsgált fogalom szerepeltetése miatt még két vergiliusi jóslatot érdemes bevonni a vizsgálatba: Iuppiter lányához, Venushoz és feleségéhez, Iunóhoz intézett szavait a mű első, illetve utolsó énekében. Mindkettőben az Aeneas által megalapítandó új államról van szó. A lányá-

Dem Frieden gib Gesittung und Gesetze” – műveltséget és törvényt adj a békének. Austin fordítása: „and to set the stamp of civilized usage upon peace” (Austin 1977, 263–264).

2. Servius magyarázandónak tartotta a kifejezést: *PACIQUE IMPONERE MOREM id est pacis morem quod est leges pacis*, Fraenkel 1962, 133–134.

3. A birodalmi léptékről egy nemzetség szemszögéből: Jármí 2015. – *A parcere subiectis et debellare superbos* sornak meggyőző párhuzama a *Res Gestae Divi Augusti* 1, 3: *Victor omnibus civibus peperci. Exteras gentes, quibus tuto ignosci potui, conservare quam excidere malui*; vö. 26, 2; további helyekkel Austin 1977, 264. (A *Res Gestae* szavai technikailag későbbiek, mint a Vergilius által megfogalmazottak, de az augustusi, illetve római külpolitikai elvek, amiket kifejeznek, régebbiek, mint Kr. u. 14.) A *Res Gestae*hez újabban: Kozák 2015.

4. A folyamatosságról egy pontos sallustiusi mondat: *Nam imperium facile eis artibus retinetur, quibus initio partum est.* – „A hatalmat ugyanis könnyű azokkal az eszközökkel megtartani, amelyekkel kezdetben szerezték.” (*Catilina összeesküvése* 2, 4; Kurcz Ágnes fordítása.)

nak mondott jóslatban Aeneas alapítja az új államot, feleségét azonban nem akarja ingerelni ezzel, neki a saját szerepét hangsúlyozza az alapításban.

...populosque feroces
contundet, moresque viris et moenia ponet

...(Itália) vad népeit
letöri, s szokásokat ad és falakat emel a férfiaknak.

Vergilius: *Aeneis* I. 263–264

sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,
utque est nomen erit; commixti corpore tantum
subsident Teucri. morem ritusque sacrorum
adiciam faciamque omnis uno ore Latinos.

Atyáinak nyelvét és szokásait meg fogják tartani az Ausonok,
és nevük is az lesz, ami ma; a Teucrosok ellenben szokásaikat, nyelvüket, nevüket
elveszítve beleolvadnak az Ausonokba.⁵ Szokást és szent rítusokat fogok nekik
adni, és mindnyájukat teszem egynyelvű latinná.

Vergilius: *Aeneis* XII. 834–837

Az első énekbeli jóslat sokkal tömörebb a tizenkettedikbelinél – a vad népek ellenállásának megtörése, falak építése és a társadalmi normák be-
leplántálása a falak között összegyűjtött férfiakba, mindez belefér másfél
sorba. Anchises szavainak, „Róma hivatásának” tömör „előzetesét” olvas-
suk: a katonai győzelem után az államot a *mores* teremti meg. A két szöveg
kapcsolatát még az *imponere* – *ponet* összecsengése is megerősíti: ugyanaz
történik itt kicsiben, ami Augustus birodalmát is megteremti.⁶ A *mores* és
a falak mellett a harmadik elem is fontos Vergiliusnál: a *virī*. A „móresre

5. A *subsident* ige itt kettős értelmezést kínál: „letelepszene”, illetve „eltűnnek”;
vö. Williams 1973, 498; Orlin 2007, 73. A *corpore tantum*nak („csak személyükben”,
„csupaszon”) nem találtam jó magyar megfelelőt, ezért a hosszú értelmezés a fordí-
tásban.

6. A helyet a következőképpen értelmezi Austin: „i.e. he will bring them a civilized
way of life; mores may perhaps be translated ‘institutions’ (‘laws’ can mislead)”,
majd Coningtonra hivatkozva ezt mondja: „the word conveyed to a Roman many
of the notions with political institutions and a social system convey to us, while the
building of a city (*moenia ponet*) implies a settled government.” Ezek után az 5,
730-ra (*gens dura atque aspera cultu*), a 8, 316-ra (*quis neque mos nec cultus erat*, a meg-

tanított” férfiak alatt pedig bizonyára nemcsak a legyőzött latinokat, hanem Aeneas trójai társait is – az újonnan létrejövő város összes polgárát – értenünk kell. Nem előzmények nélkül: *moribus antiquis stat res Romana virisque* – foglalta össze egyetlen sorba Ennius a *res publica* lényegét.⁷

Iuppiter a mű végén a maga teendőjét hasonlóképp, de bővebben, egy magyarázkodó férj szószátyárságával fogalmazza meg, aminek kulcsmondata: *Morem ritusque sacrorum / adiciam faciamque omnes uno ore Latinos*. Itt a *mos* kiegészül egy fontos új elemmel, a *ritus sacrorum*mal, a vallással. Nincsen az ókorban olyan közösség, amely ne lenne egyben kultikus közösség is, és ez hatványozottan igaz az államra, ezekben a sorokban a Róma felé tett első lépésre, Laviniumra. Az isten szavai is erre futnak ki: olyan nép születik majd így, amely mindenkit megelőz az istenek tisztelésében, a *pietas*ban (838–839). Nem másról van tehát szó, mint a római identitás egyik legfontosabb eleméről, illetve a legfontosabbról, ha Vergilius korának hivatalos ideológiáját tekintjük. A *morem ritusque sacrorum adiciam* félmondat értelmezése számos izgalmas kérdést vet fel – például sugallhatja, hogy Róma kultuszai egyetlen központi akaratra vezethetők vissza –,⁸ de most a *mos* és a *ritus* kapcsolata a legfontosabb. Két különböző dologról van-e szó, a társadalmi normákról és a vallásról, vagy egymást kiegészítő fogalmakról, a vallási szokásokról és a rítusokról?⁹ Az újonnan születő népnek és államnak adott vallási rítusok az olvasóban Aeneas napfelkeltekor elmondott imáját idézték fel, melyben azt ígérte, hogy ha a Turnusszal való párviadalban ő győzedelmeskedik, a vezetést Latinusra hagyja, ő csak az isteneket és a szent tárgyakat, illetve áldozatokat fogja adni a felesége nevét viselendő új városnak, Laviniumnak.¹⁰ Akár úgy értelmezzük Iuppiter tettét, hogy ő a trójai rítusokat adja az egybeolvadt két népnek,¹¹ akár úgy, hogy az istenek atyja felülírja Aeneas szándékait, ez a párhuzam mindenképp erősítheti a *mos* vallási szokásként való értelmezését. Ugyanakkor a *mos*ra, illetve az általa kínált párhuzamokra is helyezhetjük a hangsúlyt. Ez a *mos* ugyanaz a normarendszer, amelynek fon-

előző sor: *gensque virum truncis et duro robore nata*), ill. a 321 sk.-re (*Is genus indocile ac dispersum montibus altis / composuit legesque dedit*) hivatkozik. Austin 1971, 102.

7. Enn. fr. 500. Az enniusi sor értelmezéséhez többek között Skutch 1985, 317–318; lásd továbbá alább a *Pompa funebris* című fejezetet.

8. Orlin 2007, 73–74.

9. Az *Auctores Latini*-kötet kommentárja – Kerényi Károlyt (Kerényi 1930) követve – *hendiadyoinnak* veszi a *morem ritusque sacrorum*ot (Gesztelyi–Tegyey 1990, 334), de beszélhetünk *que explicativum*ról is: Iuppiter *mosa* a *ritus sacrorum*.

10. Az ima értelmezéséhez, az ének, illetve a mű egészéhez való viszonyáról lásd Fenczi 2010, 142–143.

11. Bettini 2000, 328–329.

tosságára Anchises felhívta a figyelmet a hatodik énekben, vagy amivel Iuppiter Venushoz intézett szavai szerint Aeneas fogja állammá szervezni Itália vad népeit. A város, az emberi társadalom két egyformán fontos pilléréről, illetve aspektusáról van szó: a városról mint kultuszközösségről, és a városról mint az elfogadott szabályok, elvek által működtetett emberi társulásról.

A *morem* jelentésének meghatározását ebben a sorban (XII. 836) első látásra az is nehezíti, hogy néhány sorral korábban (834) már szerepel a *mores* kifejezés: *Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt*. Ha ugyanarról a *mos*-ról lenne szó, a szöveget nehezen lehetne értelmezni. (Egyrészt megőrzik atyáik *moresét*, másrészt ugyanabból kapnak újabbat Iuppitertől?) Valószínűbb, hogy itt a *mores*-nak két különböző jelentése kerül feszítő közelségbe, és így a hely segíthet mindkét jelentés pontosabb meghatározásában. A két nép egyesülésének kérdése, mint láttuk, nagy hangsúlyt kap a Iunónak mondottakban, a vallás mellett ez a másik új elem a Venusnak tett ígérethez képest,¹² a *mos* kettős használata pedig ehhez kapcsolódik szorosan. Az *Ausonok* megőrzik nyelvüket és azokat a szokásaikat, amelyek ugyanúgy jellemzik őket, mint beszédük, tehát a 834. sor *morese* a vad, állam előtti törzseket jellemzi. A másik *mos* pedig már a megszervezett állam, Róma¹³ sajátja, ugyanaz a fogalom, amely nélkül Sallustius, Livius vagy Vergilius Anchisese számára – *pacique imponere morem* – elképzelhetetlen a római állam.

Moenia

A Lavinium alapításáról szóló vergiliusi sorok az olvasóban felidéznek Sallustius szavait Róma alapításáról.

Urbem Romam, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aeneae duce profugi sedibus incertis vagabantur, cumque iis Aborigines, genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum. Hi postquam in una moenia convenere, dispari genere dissimili lingua, alii alio more viventes, incredi-

12. A Iuno-problémáról, a trójaiak abszorbeálódásáról mint értelmezendő mítoszról Ferenczi 2010, 109–131. A hely kortárs értelmezéséhez a szövetséges háború kontextusát tartja lényegesnek Marincola 2010, 192–193; lásd még Adema 2017, 351–352.

13. Iuppiter (ahogy Anchises is) egyértelműen Rómáról beszél, és nyilvánvalóan az alvilágban a római államférfiak során végigtekintő és „Róma hivatását” meghallgató Aeneas is messzebb tekint Laviniumnál.

bile memoratu est, quam facile coaluerint: ita brevis multitudo dispersa atque vaga concordia civitas facta erat. Sed postquam res eorum civibus moribus agris aucta, satis prospera satisque pollens videbatur, sicuti pleraque mortalium habentur, invidia ex opulentia orta est.

Róma városát – az én tudomásom szerint – azok a trójaiak alapították és uralták is kezdetben, akik Aeneas vezetésével földönfutókként kóboroltak. Csatlakozott hozzájuk az őslakosság; vad, törvényt és fennhatóságot nem ismerő, szabad és független emberek voltak. Miután egyazon falak közé kerültek, különböző származásuk, eltérő nyelvük és másféle életmódjuk (*more*) ellenére hihetetlenül könnyen összeolvadtak: így az egyetértés rövid idő alatt közösséggé szervezte a szétszórt, kóbor tömeget. Mikor azonban államuk polgárokból, intézményekből (*moribus*), földekben gyarapodott, virágzóvá és hatalmassá fejlődött – többnyire így történik ez a halandók közt –, a bőség irigykedést szült.

Sallustius: *Catilina* összeesküvése 6, 1–3 (Kurcz Ágnes fordítása)

A származással és a nyelvvél egy sorban álló *most* (amelynek ellenére létrejön az egység) két szembeállításban értelmezhetjük. Az egyik a Rómát létrehozó egyes népek között áll fenn,¹⁴ hiszen ezek egyebek mellett éppen a *mos* tekintetében különböznek: *alius (alii) alio more*. A másik lehetőség pedig az, ha a *most* a néhány sorral későbbi *more*sszel állítjuk szembe, és e kettőben a városi, állami lét és a korábbi állapotok ellentétét látjuk: közöttük a határvonalat a fal, a *moenia* jelenti. A falak emelése fontos Sallustiusnál, ahogy, láttuk, az volt Vergiliusnál is, akinél külön hangsúlyt ad ennek a kifejezésnek, hogy erre fut ki az eposz hétsoros bevezetője (*moenia Romae*) is, összekapcsolva Aeneas Romulusszal, Laviniumot Rómával. A *mos* – ha szabad így mondani – a városfalnak (az alapítás időbeli határvonalát érve rajta) mind a két oldalán szerepel. Az egyik oldalon (a falak építése előtt) olyasmire vonatkozik, ami egyaránt jellemzi (a nyelv és az eredet mellett) az *aboriginest* – *genus hominum agreste sine legibus, sine imperio* (6, 1) és a hontalan, bolyongó trójaiakat. A másik oldalon (a fal megépítése után) a fogalom már szorosan kapcsolódik az államhoz, a fal által egységbe fogott¹⁵ és a *concordia* révén létrejött politikai közösség-

14. Ennek az alapítástörténetnek külön érdekessége, hogy Aeneas szerepel benne, de Romulus nem, sőt akár úgy is lehet érteni a szöveget, hogy Rómát Aeneas alapította volna. Sallustius hangsúlyozza is, hogy több vélemény létezik: *sicuti ego accepi*. Az alapítástörténetek viszonyáról további szakirodalommal lásd McGushin 1977, 70.

15. A falra természetesen nemcsak mint választóvonalra, hanem mint az új közösség és egység szimbólumára. Sallustius kifejezése, az *una moenia* rá is erősít erre, vö. McGushin 1977, 71.

hez (*civitas*). Míg az első szembeállítás a szövegből magából következik, ez utóbbi vitatható. A vergiliusi párhuzam mindenesetre (XII. 834 skk.) – ahol, mint láttuk, szintén jelen volt a *mos* két fogalma Róma (azaz Lavinium) falain innen és túl – fontos megerősítést jelent.

In iis nova terribilisque species visa est, quod armati – ita mos gentis erat – in concilium venerunt. („Itt új és félelmetes látvány fogadta őket: a törzsek nemzeti szokás szerint fegyveresen jelentek meg a gyűlésen”, Livius XXI. 20, 1; Muraközy Gyula fordítása.)

Ez a Livius-hely (ahogy majd a később idézendők is) arra világít rá, hogy az időbeli, vertikális (diakrón) határvonal (a fal, a városalapítás) elválaszthatatlan egy térbeli, horizontális (szinkron) vonaltól, amit a város fala képvisel, és ami a szervezett államban élőket választja el a *feroces gentestől* – tágabb értelemben pedig a civilizációt a vadságtól.¹⁶ A falak előtti, illetve falakon kívüli *mos*nak tehát egy őstörténeti, illetve etnográfiai értelme van. A népek *morese* egymással szembeállítva (*alii alio more*) alkalmas arra, hogy egymástól megkülönböztesse, leírhatóvá tegye őket, ugyanakkor a *paci imponere morem* megfogalmazásban benne foglalt szemlélet szempontjából civilizálatlanságukat jelöli.

Ha a történelem kezdetének sallustiusi leírásához keresünk párhuzamokat (Vergiliuson kívül), akkor először a görög történetírókra gondolhatunk. Sallustius Róma előtörténetét írva is számít olvasója tájékozottságára, és feltételezi, hogy ismeri Thukydides *archaiológiáját*¹⁷ – Róma történelmének rövid összefoglalása (a kezdetektől a Catilina-összeesküvésig) a nagy athéni előd bevezetőjével verseng tömörségében, és ugyanúgy a történelem kulcsát keresi, mint az. Történelemszemléletüknek is sok hasonló vonása van: az „őstörténetre” (az állam kialakulása előtti állapotokra) fordított figyelem, a kóborlás és letelepedés motívuma, a megerősített város mint a hatalom kiindulópontja, a föld mint a város gyarapodásának mutatója (és oka). A szokások, illetve a mögöttük álló normák (például az öltözködés egyszerűsége) is feltűnnek az *archaiológiában*, úgy is, mint egy-egy város vagy népcsoport jellemzői: athéni–ión *chitón*- és hajviselet, lakedaimóni ruhátlanság. Továbbá Thukydidesnek fontos észrevétele, hogy a ma élő barbárokat megfigyelve következtetést vonhatunk le a görögség polis előtti időszakára. Például ezt írja a városok kialakulása előtti görögökről: „az emberek fegyverrel a kézben élték megszokott éle-

16. Ennek a határhelyzetnek a legintenzívebb feldolgozását egy görög forrás, Euripidész *Bacchánisnők* című darabja adja, de a későbbiekben részletesen tárgyalt római ünnep, a Lupercalia is jó anyagot kínál a megértésére.

17. Köztudomású, hogy Sallustius egyik legfontosabb mintája Thukydides volt; vö. Vell. II. 36, 2; Makk–Tar 1970, 28; Adamik 1994, 143; Albrecht 2003, 329.

tüket, mint a barbárok” (I. 6, 1; Muraközy Gyula fordítása). Tehát ő is összekapcsolja (módszertanilag) a fal előtti és a falon kívüli világot. Hérodotosnál, az egy népet jellemző, megkülönböztető szokások szakértőjénél azonban, illetve a görög etnográfiában még erőteljesebben van jelen a nyelv és a származás mellett a szokás, a *nomos*¹⁸ fogalma. Ez a görög fogalom megfelelő párhuzamot kínál a *mos* fentebb említett kettősségére is, hiszen van *politeián* belüli („törvény”) és kívüli („szokás”) jelentése is.

Amikor Hérodotos bemutatja például Libya népeit, nevüket adja meg, majd nagy gondossággal földrajzi helyzetüket, s végül a szokásaikról beszél.¹⁹ Kétszer csak annyi szerepel, hogy *nomos*aik olyanok, mint a szomszédos népeké, de ha a szerző hallott valamilyen érdekes szokásról, azt részletezi; a legtöbb nép esetében pedig legalább egy különös, tehát jellegzetes dologról hallunk, mint például amikor azt olvassuk, hogy a zauékoknál az asszonyok hajtják a harci szekereket (IV. 193).²⁰ Egy különös szokás egyszerre lehet tanulságos és szórakoztató a görög olvasó számára, ugyanakkor alkalmas eszköze az adott nép leírásának, és így más népektől való megkülönböztetésének. Ugyanakkor az azonosságok is informatívak, összekötnek egyes népcsoportokat, kapcsolataikról, közös történelmükről árulkodnak. A libyaiaknál civilizáltabb és szervezettebb népeket, mint például a babilóniakat, ugyancsak elsősorban a szokásaikon keresztül ábrázolja a szöveg. Csodálatos méretű városuk, mezőgazdaságuk, különös hajóik után, külön blokkban ruházkodási, házassági, közegészségügyi, szexuális szokásaikról (*nomoi*) beszél Hérodotos (I. 195–200). Továbbá természetesen a görögöknek is vannak szokásaik. Például a szkíták egy királyuk, Skylés ellen azért lázadtak fel, mert alattvalói háta mögött – egy-egy hónapra egy görög városba beköltözve – hellén szokások szerint élt, amíg le nem bukott, és ki nem végezték (IV. 78–80). Ugyanis „ennyire ragaszkodnak a szküthák a szokásaikhoz (*nomaia*), és ilyen büntetéssel sújtják azokat, akik idegen szokásokat (*nomus*) vesznek át” (80).

18. Powell Hérodotos-szótára (1977) a *nomos*hoz („custom” értelemben) 63 helyet hoz, de annak az 50 helynek a nagy része is, amelyeket a törvény alá sorol, inkább a szokás körébe tartozik. A görög anyag összevetése a *mos* fogalmával beláthatatlanul messzire vezetne, itt csak katalizátorként használjuk. A *mos* és a görögök kapcsolatahoz elsősorban az államjogi, társadalmi vonatkozásban lásd Gehrke 1994a. Gehrke az itt tárgyalt szempontoktól eltérően közelíti meg a kérdést, egyfajta görög–római hellénisztikus politikai kultúrát tételezve fel. A görög „ethnográfiához” (a bizánci szerzőkre helyezve a hangsúlyt) lásd Kapitánffy 1977/78.

19. IV. 168–197; két nagy csoportban (a Tritónis tótól keletre, illetve nyugatra lakók) huszonhárom népet sorol fel Hérodotos.

20. A felsorolt népek közül több már szerepel Hekataiosnál is, mint például a csak egy-két sort kapó zauékok, Asheri–Corcella–Lloyd 2007, 716.

Hérodotosnál a *nomos* – noha jóval kevesebbszer, mint etnográfiai jelentésében – megtalálható „törvény” értelemben is. Ez a fogalom jelöli például Solón törvényeit, rögtön háromszor is egyetlen rövid *caputban* (I. 29).²¹ Ahogy a *mores*, úgy a *nomos* esetében is ez a két különböző jelentés szembeállítható egymással. Ugyan a görögöknek is vannak temetkezési, öltözködési stb. szokásai, sőt egy-két helyen²² az egyiptomiakkal, illetve perzsákkal kapcsolatban törvényekről (is) beszél Hérodotos, de ez nem változtat az olvasónak azon a benyomásán, hogy törvények a polis világához tartoznak, a színes és furcsa szokások pedig az állam nélkül vagy királyságokban élő barbárokhoz.²³

A *nomos*nak ez a „néprajzos” értelmezése a *mos*ra vetítve is érvényes. Nyilvánvaló, hogy a római történetírás hosszabb-rövidebb etnográfiai exkurzusai is görög mintákra mennek vissza, és a *nomos*nak ebben az értelmében éppen a *mos* az egyik lehetséges fordítása. Ehhez azonban már nem Sallustius a legjobb forrásunk, mert ő nem igazán érdeklődik a barbár népek szokásai iránt. *Iugurtha háborúja* című művében ahhoz képest, hogy a háború Afrikában nomád törzsek ellen folyik, alig találni etnográfiai anyagot. A „kötelező” földrajzi-néprajzi exkurzus (17–19) közben kétszer is hangsúlyozza a szerző annak kötelező voltát, és hogy a lehető legrövidebbre akarja fogni a beszámolót (17, 2; 19, 2). A *mos* kifejezést több mint harmincszor használja ebben a könyvében, de legtöbbször a *Catilina összeesküvéséből* már ismert politikai és társadalmi norma értelemben, az afrikai népek szokásaként pedig csak négyszer kerül elő.²⁴ Például Iugurtha ifjúként népe szokásának megfelelően (*mos gentis illius est*) lovaglással, dárdavetéssel, versenytutással edzette magát (6, 1).

21. Solón törvényei nem voltak *nomosok* (ő maga nem használja ezt a kifejezést), vö. McGlew 1993, 106–107, de ez Hérodotos szóhasználata szempontjából kevésbé érdekes.

22. Hérodotos a II. 177. *caputban* beszél egy Amasis által bevezetett törvényről, amit Solón is átvett az egyiptomiaktól. Mind Amasis törvényhozó szerepe, mind Solónnal való kapcsolata hiteltelen, vö. Asheri–Corcella–Lloyd 2007, 372.

23. Két önmagukban is nagyon fontos helyet lehet egymással szembeállítani, amelyekben (bár mindkettő a *nomos* hatalmáról szól) élesen körvonalazódik a törvény és egy népet jellemző szokás. Az egyik Démaratos Xerxészhez intézett szavai a spártaiakról: „szabadok bár, de nem minden tekintetben szabadok, hiszen az ő uruk és parancsolójuk a törvény” (VII. 104; Muraközy Gyula fordítása). A másik a görögök és az ind Kallatiesek találkozása Dareios udvarában, amikor mindkét nép elszörnyed a másik temetkezési szokásain, ekkor idézi Hérodotos Pindarost: „mindenen úr a szokás” (III. 38). Vö. Platón: *Gorgias* 484b; Evans 1991, 24–27; Asheri–Corcella–Lloyd 2007, 435–437.

24. 6, 1; 18, 1; 54, 4; 98, 6. A négy helyből az egyik (18, 1) különösen érdekes, később foglalkozunk vele.

Liviust sem igazán érdekelték maguk az idegen népek és az etnográfia kérdései, ilyen témájú exkurzusai, ahogy a szakirodalom régóta hangsúlyozza, sematikusak, karikatúrisztikusak, csak a római értékek kiemelésére szolgálnak, nem pedig a samnisok, gallok vagy a hispánok igazi bemutatására.²⁵ Sémája ugyan a *mos* (szokás – *nomos*) fogalmára épül, de Hérodotosnak az érdeklődése és a téma iránti érzéke nélkül írja le az alacsonyabb rendűnek tartott társadalmakat. Így jellemzi a már tizenhárom éve váltakozó szerencsével harcoló Hannibált és seregét, hogy kiemelve a vezér *mirabilis* voltát:

quippe qui, cum in hostium terra per annos tredecim tam procul ab domo varia fortuna bellum gereret exercitu non suo civili, sed mixto ex conlutione omnium gentium, quibus non lex, non mos, non lingua communis, alius habitus, alia vestis, alia arma, alii ritus, alia sacra, alii prope dei essent, ita quodam uno vinculo copulaverit eos, ut nulla nec inter ipsos nec aduersus ducem seditio exstiterit.

Hiszen 13 éven át viselte ellenséges területen, hazájától oly távol, s váltakozó szerencsével a háborút, olyan hadsereggel, amely nem honfitársaiból, hanem a legkülönbözőbb népek tarka vegyülékéből állt, akiknek se törvénye, se szokásai, se nyelve nem egyezett, más volt a külsejük, ruházatuk, fegyverzetük, szertartásaik, áldozataik, szinte még az isteneik is; és ő mégis valami sajátos kötelékkel úgy össze tudta fogni őket, hogy soha nem lázadtak fel sem egymás, sem hadvezérük ellen.

Livius XXVIII. 12, 3–4 (Muraközy Gyula fordítása)

Különböző gall törzsekkel kapcsolatban pedig többek között ilyen megfogalmazásokat találhatunk: *Galli occursant in ripa cum variis ululatus cantuque moris sui quatientes scuta super capita vibrantesque dextris tela*, „a gallok a parton összevissza üvöltözve, jellegzetes (saját szokásuknak megfelelő) harci dalukat kurjongatva rohantak eléjük, fejük felett pajzsukat rázták, jobbjukban dárdáikat csóválták” (Livius XXI. 28, 1). Továbbá: *cuiusque sors exciderat, alacer inter gratulantes gaudio exultans cum sui moris tripudiis arma raptim capiebat*, „akinek a nevét kisorsolták, boldogan, szerencsekívánatok közepette, örömeiben szökellve, s népe szokása szerint fegyvertáncot járva, azonnal fegyvert ragadott” (XXI. 42, 3; mindkét részlet Muraközy Gyula fordításában).²⁶

25. Luce 1977, 276; Levene 2010, 165–166; 216–217; Bernard 2015, 39–41; Lomas 2015, 58–60.

26. Liviusnál nemcsak az érdeklődés, hanem a tisztelet is hiányzik a barbár szokások iránt, Caesar például sokkal differenciáltabb képet ad a gallokról (Kremer 1994, 202–210).

Ezeknek a szövegeknek tehát – a liviusi felfogásnak megfelelően – alapvető vonásuk, hogy Róma, a rómaiak szempontjából értelmezendők. A barbárok vadsága,²⁷ harsánysága, gyerekesége a civilizált és győzelmeit *legiói* fegyelmezettségének is köszönhető rómaiak rácsodálkozásáról szól,²⁸ de Hannibál seregének heterogén volta még inkább a római kontextusban értendő. A hannibáli háború egyik kulcskérdése Itália egysége, Róma szövetségi rendszerének szilárdsága (a másik oldalról nézve annak megbontása)²⁹ volt. Hannibál soknyelvű, sokszokású seregével a soknyelvű és sokszokású Itáliával a háta mögött nézett szembe Róma. A pun sereget vezérük emberfeletti karizmája fogta össze, Itáliát a katonai fenyegetésen túl a hódító háborúkat követő szervezőmunka és a legyőzötteknek felkínált béke előnyei (Anchises szavaival: *paci imponere morem*) tartotta jól-rosszul össze. Amikor Livius annak lehetetlensége mellett érvel, hogy a sabin Numa eljuthatott volna Pythagorához Dél-Itáliába,³⁰ így jellemzi a királyok korabeli, tehát a római hódítás előtti Itáliát: *Quove praesidio unus per tot gentes dissonas sermone moribusque pervenisset?*, „Vagy miféle védelem alatt juthatott volna át egyetlen ember oly sok különböző nyelvű és szokású nép között?” (I. 18, 3). Az a probléma tehát, amelyet Vergilius Lavinium, Sallustius pedig Róma kapcsán megfogalmaz (*in una moenia convenere, dispari genere dissimili lingua, alii alio more viventes*; *Cat.* 6, 2), végigkíséri az először Latiumot, aztán Közép-Itáliát, majd pedig az egész Mediterráneumot nemcsak meghódító, hanem birodalommal is szervező Róma történetét. A népek különbségét, legyen szó Hannibál seregéről, Latiumról vagy Itáliáról, a nyelv és a származás mellett a szokások (*mores*, a hérodotosi *nomos*) sokaságával lehet leírni, az ezekből létrejövő állam egységét és működését pedig az Aeneas, Iuppiter vagy maga Róma által adott (és fenntartott) politikai rend (*mores, mos maiorum*) segítségével lehet megérteni. Ez utóbbi, a társadalmi és politikai rend értelemben álló *mos* a „törvény” értelmű *nomos*szal áll egy szinten, és sokszor ki is egészül

27. A hasonló liviusi helyek még hosszan sorolhatók, még egy jó példa a vadságra: *in conspectu fuere Gallorum equites, pectoribus equorum suspensa gestantes capita et lanceis infixis oantesque moris sui carmine*; „gall lovasok tűntek fel előttük, akik a megölt rómaiak fejét lovuk nyakába akasztva vagy lándzsájukra tűzve hordozták, győzelmi mámorukban szokásuk szerint harci dalokat kurjongatva” (Livius X. 21, 11).

28. Egy római kultusz „kifordítása” és az idegeneknek tulajdonítása is lehet az ellenség bemutatásának eszköze, lásd Kopeczy 2009, 59–61. A kérdés másik nézőpontból is érdekes: hogyan látják a rómaiakat az idegenek, ehhez lásd Grüll 2010, 27–36.

29. Lancel 2005, 94–95; Chlup 2009.

30. A Pythagorasszal való kapcsolat háttéréhez: Ogilvie 1965, 89.

a *lex* fogalmával.³¹ Sokszor azonban nem, és a római politikai szisztéma sajátossága ebben is megragadható: a szokások intézményesülésének nem a törvényé, *nomosszá*, illetve *lexszé* válás az egyetlen útja.

Ennek fényében szembetűnőbb a Hannibál seregének jellemzésében szereplő *mos* értelmezési nehézsége is. Úgy tűnik, hogy a *mos* fogalma nem egyértelmű Livius szóhasználatában, még abban a szűk jelentésben sem, mint „az egyes népeket jellemző szokások”. A XXI. könyvből idézett „saját szokás”-ok ugyanis a XXVIII. könyv felsorolásában nem a *lexszel* és a *linguával* egy egységet képező *mosszal*, hanem a mondatban grammatikailag elkülönülő bővebb felsorolás tagjaival látszanak egy súlycsoportban lenni. A mondat maga egy spontán etnográfiai *mos*-definíció: a külső, a ruházat, a fegyverzet, a szertartások – és ezekhez nyugodtan hozzátehetjük még a harci dalokat és táncokat is –, ami a *lex – mos – lingua* sorban álló *most* fejt ki bővebben. Mindez igaz is Hannibál etnikailag vegyes seregére, ugyanakkor a *most* a mellette álló *lex* a Liviusot olvasó római számára a *res publicát* vagy egy hozzá hasonlóan fejlett (civilizált) társadalmat és államot jellemző fogalomná teszi.

Livius egy xerxési sereget³² akar az olvasója elé állítani, amelynek katonái nem értik egymás szavait, de viselkedését sem, ugyanakkor ez a változatosság nem csak egydimenziós. Hannibál csapatainak „civilizációs foka” is más és más volt: harcoltak benne punok, akiknek fejlett, a görög polisokéhoz mérhető városállamának rendjét törvények szabályozzák,³³ de hispán és gall törzsek harcosai is, akik nem törvények, hanem szokások alapján éltek.³⁴ Itt természetesen nem a római *leges*ről és *more*séről, hanem idegen népek törvényeiről és szokásairól van szó.

Visszatérve a rómaiakhoz, történelmüknek két korszakát, „két civilizációs fokát”, a *mos*nak pedig – a különböző kontextusoknak megfelelő-

31. *Qui (Numa Pompilius) regno ita potitus urbem novam conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat.* „Aki, miután a királysága révén az erőszakkal és fegyverrel alapított új város ura lett, hozzálátott, hogy azt joggal, törvényekkel és szokásokkal újból megalapítsa.” (Livius I. 19, 1.)

32. „A legkülönbözőbb népek keveréke, tarka összevisszaságban” (Hérodotos VII. 40).

33. Aristotelész tárgyalja a spártaihoz hasonló alkotmányát a *Politikában*, II. 11, 1272b. Vö. Scullard 1989, 486 skk.

34. Ennek a könyvnek már nem tárgya a gondolat késő antik továbbélése, de onnan visszanézve jobban látszanak a liviusi szöveg egyes vonásai. Augustinus *Az Isten városában* egy helyütt (XIX. 17) valamennyi népről (*gens*), valamennyi nyelvről és *in moribus, legibus institutisque* megnyilvánuló különbségeikről beszél. Isidorusnál pedig ezt olvashatjuk: *Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant, ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent.* (Etyim. 5, 2.) A *gens* fogalmáról és a *mosszal* való kapcsolatáról a késő ókorban, illetve a *mos* jelentésköréről a „barbár-toposzokban”: Szűcs 1992.

en – két különböző jelentését választja el a falak építése. A két különböző kontextus egyik kulcsfogalma pedig, mint a fentiekből is kiderült, a *lex*. A szó ugyan az idézett Vergilius-helyeken nem bukkan fel,³⁵ de annál fontosabb szerep jut neki a történetíróknál. A Róma alapítása előtti időket, az előtörténetet Sallustius, mint láttuk, egyszerre jellemzi a törvények hiányával és a *mos* által irányított élettel (*sine legibus, sine imperio – more viventes*).³⁶ Róma előtt vagyunk egy lépéssel, de még nem az emberiség történetének kezdeténél. Ha tovább haladunk visszafele az időben, a *leges* hiányával, de a *mores* meglétével leírható kort logikusan olyan korszak előzte meg, ahol még szokások sem voltak.

*Nec commune bonum poterant spectare, neque ullis
moribus inter se scibant nec legibus uti.*

*A közös érdekükre sem voltak még képesek figyelni, és nem tudtak még
szokások vagy törvények szerint együtt élni.*

Lucretius: *A természetéről* V. 958–959

Lucretius az embereknek a vadállati korszakát (*more ferarum*)³⁷ jellemzi így. Akkor még nem volt földművelés (934–936), nem ismerték a tüzet (940), a családot (962–965), igaz, az azóta annyi embert elpusztító hajózást és a háborút sem (999–1006), és a föld magától (munka nélkül) eltartotta az embereket.³⁸ Annak a kornak egyik fontos vonása a kóborlás: *volgri vago vitam tractabant more ferarum*, „ők úgy éltek kóbor módra, akár a vadállat” (V. 932, Tóth Béla fordítása), aminek következményeképp semmiféle emberi társulás nem jöhetett létre. Így annak sem előnyeit (*commune*

35. Természetesen az *Aeneis*-ben is szerepel a *lex*, az első énekben például Dido az, ki jogot és törvényt ad népének: *Iura dabat legesque viris* (I. 507); a hatodikban korrupciótörvényhozókról van szó: *fixit leges pretio atque refixit* (VI. 622); továbbá Numa az, aki *legibus urbem fundabit* (VI. 810); a tizenkettedikben, Aeneas imájában pontosan ebben a kontextusban szerepel: *paribus se legibus ambae invictae gentes aeterna in foedera mittant* (190–191); lásd még XII. 315 és 822.

36. Liviusnál (aki ugyanúgy a *coalesco* igét használja, mint Sallustius) az alakatlan tömegből a *lex* csinál *populust*: (Romulus) *vocataque ad concilium multitudine quae coalescere in populi unius corpus nulla re praeterquam legibus poterat* (I. 8, 1).

37. A *thériodés biosz* (V. 932) párhuzamos helyekkel és további szakirodalommal: Campbell 2003, 193–194.

38. *Sponte sua* (938). A civilizáció előtti korról mint aranykorról Lucretiusnál, illetve a Catullusi párhuzamról lásd Tamás 2017, 28, illetve a 17. jegyzet, további szakirodalommal. Fontos párhuzam még Ovidius: *Fasti* II. 277–280, lásd Robinson 2011, 220–224, illetve a következő fejezetet.

bonum),³⁹ sem a működéshez szükséges szabályait (*moribus, legibus*) nem ismerhették. A társadalom felé tett első lépések – a család és a szomszédság – az első kunyhókhoz, a letelepüléshez kapcsolódik (1011–1012; 1019–1020).⁴⁰ Lucretius őstörténetében spontán megfogalmazást nyer egy fontos (bár Kolumbusz tojásához hasonlóan evidens) eleme a *more*snek: közösség (*inter se*)⁴¹ nélkül nem alakulhatnak ki szokások. Ez ugyanaz, amit Varro tételesen is megfogalmazott: „a *mos* nem más, mint az egy helyen lakók közti egyetértés, mely meggyökeresedvén szokássá nemeseedik” (Servius *in Aen.* VII. 601).

Sallustiusnál is megtaláljuk a vadállatias ember képét az afrikai történelem kezdeteinél.⁴²

Africam initio habuere Gaetuli et Libyes, asperi incultique, quis cibus erat caro ferina atque humi pabulum uti pecoribus. Ii neque moribus neque lege aut imperio cuiusquam regebantur: vagi palantes quas nox coegerat sedes habebant.

Afrikát kezdetben a gaetulusok és a libyaiak lakták, vad és műveletlen törzsek, akik vadhússal táplálkoztak és barmok módjára a föld füvével. Nem kormányozta őket szokás, törvény vagy bárki hatalma; szanaszét kóborolva ott vertek tanyát, ahol az éj rájuk szakadt.

Sallustius: *Iugurtha háborúja* 18, 1 (Kurcz Ágnes fordítása)

39. Ennek az „ősember”-toposznak a filozófiai háttéréhez, számos előzményéhez és párhuzamához: Campbell 2003, 221–222. Hozzá hasonlóan érdemes idézni Cicero leírását az „őskorból” kiemelkedő, közösséget és államot létrehozó emberről: *tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt, tum domicilia coniuncta, quas urbis dicimus, invento et divino iure et humano moenibus saepserunt* (*Pro Sestio* 91).

40. A kunyhóhoz, a *casá*hoz és ebben a kontextusban a leghíresebbhez, Romuluséhoz a kicsiség, a szerénység kapcsolódik („kicsi kunyhó, szerető szív...” – Karinthy). A rusztikus kezdetekre egy birodalom fővárosának palotái felől visszatekintve lesz az emlékezés tárgya és helyszíne az alapító kunyhója, vö. Rung 2014. Ezt a Lucretius-helyet olvasva azonban, főképp ha összevetjük Euander palatinusi kunyhójával (Rung 2014, 35), felmerül a kérdés, hogy vajon nem érdemes-e a másik irányt is hangsúlyozni: Romulus kicsiny kunyhója mint a civilizáció, a város felé tett óriási lépés.

41. Bettini (2000, 314–316) a *consensu*s-t hangsúlyozza, a megegyezésen túl a közös gyakorlását a szokásnak, és kiemeli Varro nyelvész voltát.

42. Vö. Hérodotos IV. 106: „Minden nép között az androphagosoknak van a legvadabb természetük (*éthēa*), sem jogot (*dikēn*), sem szokást (*nomos*t) nem ismernek. (...) A felsorolt népek közül egyedül ők esznek emberhúst.”

Lucretius általában beszélt az ember őstörténetéről, Vergilius azonban – Lucretiusra támaszkodva – a Róma helyén valamikor élt durva, gyűjtögető-vadászó vademberekről írt. Euander jól ismert szavairól van szó:⁴³ *quis neque mos, neque cultus erat*, „kiknek sem szokásuk, sem műveltségük nem volt” (*Aeneis* VIII. 316). Fontos jellemzőjük nekik is, ahogy az eddigi példákban is, hogy szétszórtan éltek a vidéken (tehát nem lehettek szokásaik), így civilizálásuk első lépése itt is az egybeterelésük volt az Olympusról menekülő Saturnus által, akinek az emlékéért a capitoliumi erődjének (*oppidum*) romjai⁴⁴ és Latium neve őrzi.

*Is genus indocile ac dispersum montibus altis
composuit legesque dedit, Latiumque vocari
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.
Aurea quae perhibent illo sub rege fuere
saecula: sic placida populos in pace regebat.*

*Ő ezt a tudatlan és a magas hegyeken szétszórt fajtát
egyesítette, és törvényeket adott nekik, és új nevet is: Latium,
mivel ez a vidék lett biztos menedéke.
Az ő királysága alatt volt, mint mondják,
az aranykor: szelíd békében uralta a népet.*

Vergilius: *Aeneis* VIII. 321–325

Az erdőből, a nimfák és faunusok világából a Tiberis partján kilépett első emberek megszelídítése látszólag nem illik bele az eddig kialakult képbe, hiszen a teljesen vad állapotok után átugorva a szokások (*nomos*) uralta fázist, rögtön törvényeket kapnak. Saturnus törvényadó szerepének ellentmondásosságára mintha maga Vergilius is felhívna a figyelmet, hiszen Aeneas korábban egy törvények nélkül élő saturnusi népről hallott Latinustól.

43. Lásd Austin 1971, 108.

44. Már abban az időben is, amikor Aeneas itt jár (több generációval Róma alapítása előtt), Saturnus korára már csak romok emlékeztetnek – de emlékeztetnek. Aeneas, aki az Augustus-kori olvasó előtt meglevenedik, még látta, akár meg is tapinthatta ezeket. Ezek a romok tehát nemcsak valaminek a végleges eltűntét, ez esetben Saturnus aranykorának múltidejűségét, hanem az emlékezésben való megmaradását is jelentik. A mindenkori mából a legeslegelső pontig visszakövethető a múlt. Fontos az emlékezés láncának megszakíthatatlansága, de ugyanilyen fontos a kezdőpont megtalálása. Érezhetjük ugyanis feneketlennek a múlt kútját, de mégis törekszünk az alját kijelölni és megérinteni. A romok hiányához mint a múlt hiányához a Trója helyén tébláboló Caesar kapcsán lásd Kozák 2016, 27; lásd még Somfai 2016.

*ne fugite hospitium, neve ignore Latinos
Saturni gentem haud vinclo nec legibus aequam,
sponte sua veterisque dei se more tenentem.*

*ne utasítsátok el a vendégbarátságunkat, de legyetek azzal is tisztában,
hogy a latinok, Saturnusnak ez az erőszak és törvények nélkül is civilizál⁴⁵ népe
önként tartja magát az ősi isten által kijelölt szokáshoz.*

Vergilius: *Aeneis* VII. 202–204

A bennszülöttek királyának az előkelő idegenhez intézett szavai megfelelnek az itáliaiakról Iuppiter által adott jellemzésnek⁴⁶ („szokásaik szerint élnek”, XII. 834). Még pontosabb párhuzamot kínálnak azonban azokkal, amelyekkel Sallustius mutatta be az *Aboriginest* (tehát Latinus népét): *sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum (...) more viventes* (VI. 2), mely mondatban a *liberum atque solutum* a bilincsek hiányát előlegezné meg.⁴⁷ Tehát Latinus királytól sem idegen ez a lényegében Hérodotosztól származó tudós – etnográfiai-történeti – megközelítés, amely a népeket a szokások és törvények alapján megrajzolt táblázatban helyezi el. A népe kényszer nélküli jóságára büszke uralkodó⁴⁸ szavait lehet (és kell) általánosságban is érteni: mi nem törvényeknek engedelmeskedve, hanem egy régi istentől származó hagyomány szerint élünk. Szavai azonban az előző tagmondat felszólítását is magyarázzák: ugyan törvények nélkül élünk, de nem vagyunk vadak, ismerjük a vendégbarátság intézményét.

A Saturnushoz kapcsolódó két szöveghely nem áll egymással ellentétben, mert más helyzetben hangzanak el, és más a viszonyuk a felidézett múlthoz (Saturnus alakjához). Az Euander által elmesélt aranykor hamar átadja a helyét egy színét veszített, fakó kornak (*decolor aetas*, VIII. 326), egymás után jönnek a királyok, új népek érkeznek, és még a terület neve is gyakran változik (VIII. 328–332).⁴⁹ A sokat tudó görög bevándorló múltképe formálisan kétségtelenül összeegyeztethető Latinus király családfájával, akinek apja Faunus volt, nagyapja Picus, dédapja pedig Saturnus.

45. Az *aequus*ra Horsfall javaslata: „törvénytisztelő” (2004, 164).

46. A sorvégi ígék összecsengése rá is erősít a párhuzamra: *moresque tenebunt – more tenentem* (XII. 834; VII. 204).

47. A kommentár egy másik Sallustius-helyet hoz párhuzamként: *ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat; Catilina összeesküvése* 9, 1; vö. Horsfall 2004, 164.

48. Horsfall 2004, 164.

49. A név fontosságát éppen Saturnus műve igazolja, amelyben egymásra épül három elem: az egybegyűjtés, a közösséggé szervezés és a névadás (*Latiumque vocari maluit*, VIII. 322–323); Fratanuono–Smith 2018, 428.

Ha a két történet egybeolvasztható lenne, akkor megbecsülhetnénk, hogy mikor civilizálta az embereket az Olympusról menekülő isten (körülbelül százhusz-százhatvan éve). Így azonban nem lehet számolni, és két szomszédos (és ellenséges) területen mesélt történet eleve nem lehet azonos, továbbá a mítoszt és a „történelmet” sem lehet így kijátszani egymás ellen.⁵⁰ Euander nem néhány generációval mérhető időről beszél, hanem egymást váltó korszakokról. Fontos a helyszín is: Euander Saturnusa a későbbi Róma erdős dombjainak lakóit gyűjti egybe. Augustus a hatodik énekben (792–793) megjövendőlt aranykorán keresztül pedig sokkal inkább kötődik a jövő Rómájához, mint a Latinus király korabeli itáliaiakhoz. Tehát ez az aranykor lezárult, helyét átadta valami másnak, valami vadabbnak, értelemszerűen törvényei is eltűntek, helyükbe a szokások léptek. Annál pedig mi sem természetesebb, mint hogy egy törzsi király népét (*Saturni gentem*) és családfáját összekapcsolja a helyi mitológia fontos alakjával.

A fejezetben eddig a *mores* két fontos jelentéskörének különbségét hangsúlyoztuk némileg mesterségesen szétválasztva őket, hogy saját kontextusukban megérthessük őket, de ugyanilyen fontos a közöttük lévő kapcsolat is, ami persze már a használt kifejezés azonosságából is nyilvánvaló. Ez a kapcsolat, mint Sallustius, de főképp Vergilius szövegeiből kiderül, részben történeti. Iuppiter megígéri Iunónak, hogy a latinok (*ausonok*) nyelvükkel együtt szokásaikat is magukkal viszik az új államba (XII. 834), tehát megtartják ruházkodásukat,⁵¹ életmódjukat, önazonosságukat. *Mores*ükről azonban az is tudható, hogy képes volt társadalmukat és államukat működtetni. Ugyan ez az állam szervezettségben és fejlettségben nem mérhető a későbbi Rómához, de egy alapvető vonásában igen: közös normákon és azok betartásán alapul. Latinus király pedig kifejezetten ezekről a normákról beszél a trójai követeknek, mikor szembeállítja a latin nép *mos*át a törvényekkel (VII. 203–204).

A korábbi fejezetekben tárgyalt forrásokból kiderült, hogy a rómaiak szerint államuk és társadalmuk elsősorban nem törvényeken, hanem a *mores*en alapul, és nemcsak sikeres politikai szisztémájuknak, hanem történelmüknek is kulcsfogalma, tehát elválaszthatatlan az identitásuktól. Egy

50. Továbbá elég szokatlan lenne, ha az *Aeneis*ben két különböző nézőpontból elmesélt történet pontosan fedné egymást; lásd Palinurus „két” halálát, Ferenczi 2010, 37–41.

51. A trójaiak pedig megszabadulnak a keleties, furcsa gönceiktől, *corpore tantum*, azaz csupaszon lépnek be új államukba. Aeneas öltözködéséhez lásd Ferenci 2010, 119–125; Rung 2015, 261–288.

közösségi szokás attól szokás, hogy megkülönbözteti művelőit másoktól, illetve attól, hogy összekapcsolja egymással a csoport tagjait. A római politika szabályait és rituáléit ez teszi hasonlónvá a barbár gallok vad táncához: mindegyik elválaszthatatlan az adott közösség identitásától. A *res publica* politikai kultúrájának sikeressége többek között épp ennek az inherens kapcsolatnak köszönhető, amely összefűzte a *mos maiorumot* és a politikát irányító elit identitását. Latinus király büszke szavait, hogy mi, latinok nem törvények kényszere alatt, hanem önként követett saját szabályaink szerint élünk, akár Cato is mondhatta volna Cicero tolmácsolásában.

Róma határai: a Lupercalia

Február idusa után két nappal, 15-én ünnepelték Rómában a Lupercaliát. Az ünnep különös vonásai már az ókori szerzők figyelmét felkeltették, így számos magyarázattal, aitiológiai mítosszal és kommentárral gyarapították az ünnep leírását. Ugyanakkor – a kérdés természetéből adódóan – amennyivel a forrásoknak ez a viszonylagos bősége gazdagítja a rómaiak vallásáról való tudásunkat, annival meg is nehezíti az ünneppel kapcsolatos kérdések tisztázását, újabb és újabb vitákat és értelmezéseket generálva a tudományban.⁵² Az alábbiakban, miközben röviden bemutatom az ünnepet,⁵³ valamint azokat a – véleményem szerint – legfontosabb képzeteket, amelyeket a rómaiak számára megjelenített, a Lupercaliának egy, a szakirodalomban kevésbé tárgyalt aspektusát szeretném előtérbe állítani és értelmezni.

Az ünnep megidézéséhez vegyük alapul egyik legrészletesebb leírásunkat, Plutarchos Romulus-életrajzának részletét:

52. Legújabb (és nagyon jól használható) Robinson 2011, 207–286. Wiseman (1995a) a komparatista felfogás helyett egy történetit kínál. Bevezetőjében és jegyzeteiben található a kérdés kutatásának rövid, de hasznos összefoglalása, valamint appendixként a vonatkozó forrásokat is közli. Vö. még Adamik 2006; Beard–North–Price 1998, I. 260–261, II. 119–124 (néhány fontosabb forrás angol fordításával). Nagyon érdekes és a Iunóval való kapcsolaton kívül eső témákban is eligazít Köves-Zulauf 1990; Harmon 1978, 1441–1446; Brelich 2008, 66–70, 107–110. Meg kell említeni a Hahn István által közölt szövegeket, illetve az ünnepek rövid összefoglalóját: Hahn 1975, 100–108. Régi, de még mindig fontos művek: Altheim 1938, 206–217, 136–138, illetve Kerényi 1949.

53. Az ünnep teljes körű bemutatása, például kapcsolata az év többi (különösen a februári) ünnepével meghaladja ennek az írásnak a lehetőségeit. A többi februári ünnepkel való kapcsolathoz újabban: Harrauer 2010, 310–331. A kultusz itt tárgyalt aspektusai nem fedik le (nem fedhetik le) mindazokat a római képzeteket, amelyek több száz év alatt a Lupercaliához kapcsolódtak.

A Lupercalia, mint időpontja is mutatja, tisztulási ünnep volt, mert február hónap törvénykezési szünnapján tartották. A latin nyelvben a február szó tisztulást jelent: ezért volt Februata az ünnep ősi elnevezése. A görögöknél ezt az ősrégi ünnepnapot Lykaiának nevezték és valószínűleg az arkadiaiak hozták be, akik Euanderrel jöttek, de ez sem biztos: az is lehet, hogy az ünnep neve a nőstény farkastól ered, hiszen a lupercus néven ismert papok, amikor körben futnak a városban, onnan indulnak el, ahol állítólag Romulust kitették. Az ilyenkor szokásos szertartások sem derítenek fényt az ünnep eredetére: két kecskét vágnak le, majd két nemes fiú homlokát véres késsel érintik, de mások azonnal letörlik a vért tejbe mártott gyapjúkendővel. A két ifjúnak a homloktörölés után nevetnie kell; majd a kecskék bőréből szíjakat hasítanak, és derekukon övvel, egyébként teljesen mezítelenül futásnak erednek. A kezükben lévő szíjjal minden szembejövőre rávernek. Fialat asszonyok nem futnak el az ütlegetés elől, abban a hiszemben, hogy könnyebbé teszi a szülést, és hamarabb esnek teherbe. Az ünnepnek egyik sajátos vonása, hogy a lupercusok kutyát áldoznak.

Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok – Romulus* 21 (Máthé Elek fordítása)

Az ünnep egyik legfontosabb eleme, illetve feladata a városnak és lakosainak a megtisztítása, ami a leglátványosabb szertartásából, a korbácsolásból ugyanúgy nyilvánvaló, mint a hozzá fűzött ókori kommentárokból. Nemcsak Plutarchos emeli ki ezt a vonását a Lupercaliának, hanem például a *Fasti*-ban Ovidius is.

*Februa volt mindaz, mivel engeszteltek atyáink,
s van hiteles hagyomány erre a szóra elég:
főpapnak flamen s a királyi pap adja a gyapjat,
s ennek az ősóknél februa volt a neve.*

(...)

*Innen a hó neve, mert Faunusnak a papjai szíjjal
járnak: a tisztítás eszköze náluk a szíj.*

Ovidius: *Fasti* II. 19–22; 31–32 (Gaál László fordítása)

Varro, Róma legtudósabb „vallástörténésze” és előző szerzőink egyik fontos forrása az év utolsó hónapjának általános jellege és a Lupercalia eredendő kapcsolatára mutat rá.

Amikor a király február 5-én kihirdeti az abban a hónapban esedékes ünnepeket, ezt a hónapot februatusnak nevezi; februm ugyanis szabin nyelven tisztulást jelent, s ez a kifejezés a mi vallási szertartásainkban is előfordul.

Varro: *De lingua Latina* VI. 13 (Hahn István fordítása)

Az ünnep februárhoz kötődő tisztító funkciója biztosan ősi vonás, amit mutat a *rexszel* (*rex sacrorum*) való kapcsolat, valamint az, hogy ennek a funkciónak a régi 10 vagy 12 hónapos,⁵⁴ mindenesetre márciusban kezdődő év vonatkozásában, az új évre való felkészülésben van jelentősége. Ezeknek az elemeknek a fényében kell értékelni az ünnepre vonatkozó másik nagyon erős, forrásaink többségében nagy hangsúlyt kapó hagyományt: a görög átvételt. Mint Plutarchos is írja, ezt az ünnepet is Euander honosította meg. Az a történeti felfogás, amely számunkra már evidensen szembeállítja az ősi – akár a pásztorkodással, akár az első településekkel összekapcsolható – vallási funkciót és a görögöktől való átvételt, az ókori tudósokra nem volt még jellemző. Euanderrel nemcsak a görög kapcsolatot teremti meg, hanem Róma alapítása elé, tehát az „elődökbe” is helyezik az ünnepet.

A görög eredet hangsúlyozásához – túl azon az általános attitűdön, amely a latin vallási elemekhez igyekezett rögtön egy görög megfelelőt kapcsolni – bizonyára hozzájárult az ünnep szabadossága, amely idegen volt a Bacchanáliákat betiltó, Kybelé kultuszát pedig a római polgároktól és családjuktól szigorúan elzáró „hivatalos” római felfogástól. Az ünnep egyes vonásait a Kr. e. 3–2. században már túl szabadosnak érezhették. Továbbá a római ünnephez és istenéhez, Faunushoz⁵⁵ tapadó alapvető képzetek a Mediterráneum minden pásztornépénél kialakulhattak, így könnyű volt a görög Pánnal, illetve kultuszával rokon vonásokat találni. Egyik ilyen vonás a pásztorok világának egyik legfontosabb állatával, a farkassal való kapcsolat: Pánnak a kultuszhelyére utaló melléknévéből, a Lykaiosból ugyanúgy kihallható a farkas szó (görögül *lykos*), mint a *Lupercaliából*⁵⁶ az azonos jelentésű latin *lupus*. Minden bizonnyal a pásztorokkal, illetve a farkassal való összefüggésben kell az ünnep legszokatlanabb elemét, a kutyaáldozatot is értelmezni.

54. A kérdéstről összefoglalóan Adamik 2006, 79–82.

55. Ez az írás nem foglalkozik a Lupercalia istenének problémájával, hanem elfogadja a kutatók többségének, de főképp a rómaiak többségének véleményét, miszerint ez az isten Faunus volt. A problémához lásd az 1. jegyzet anyagát.

56. A *Lupercalia* tényleges etimológiájában természetesen nem lehetünk bizonyosak, de egyrészt a lehetséges feltételezések vagy a „farkas” szóval, vagy a farkas képzetével (például az ünnep istenének, Faunusnak a nevében a dhau*, 'gyilkolni' gyököt feltételező elképzelés) kapcsolatosak, másrészt – és ez a fontosabb – a rómaiak mindenképpen kihallották az ünnep nevéből a *lupus* szót. Az etimológiához lásd Altheim 1938, 207–210.

Szembetűnő és az előzőektől elválaszthatatlan jellemzője még az ünnepnek a termékenységi rítus. A feláldozott bakkecskék⁵⁷ bőrét magukra öltő, amúgy meztelen ifjak a kecske bőrből hasított szíjakkal csapkodják a nőket. A római hagyomány egyik ága, amely Livius történeti művének elveszett XIV. könyvében is helyet kapott, a korbácsolás bevezetését egy köztársaságkori járványhoz, tehát történelmi eseményhez köti. Kr. e. 276-ban vetélések és halvaszületések sújtották Rómát, és ekkor vezették be ezt a vad rítust.⁵⁸ Az ünnep eredetének ezt a magyarázatát Ovidius is ismerteti, de ő a történetet korábbra, Romulus idejébe helyezi.

*Mert volt egykor idő, amikor nők gyermekeket csak
ritkán szültek; a sors annyira ránk nehezült.
Akkor Romulus ült trónján (...)*

A súlyos csapás miatt a gyermektelen házaspárok Iunóhoz fordulnak segítségért, aki a következőt tanácsolja:

*„Hágja meg egy szent bak szép lányait Italiának!”
(...)
Volt egy jó – neve rég feledésbe merült az idővel –,
Tuszk földről nemrég jött, menekülve, ide.
Ez kecskét áldoz. Bőrét szíjakra hasítják.
S hagyják szíjakkal hátukat ütni a nők.
Ovidius: *Fasti* II. 429–446 (Gaál László fordítása)*

Ez az isten szavait kreatívan értelmező megoldás kedvelt a római vallásos gondolkodásban, hasonlóval például Numa történetében⁵⁹ találkozhatunk. Az a tény, hogy Ovidius, aki ismerte és a *Fasti*-ban használta is Livius művét, a Kr. e. 3. századi járványt Romulus idejébe helyezi, mutatja a kultusz tekintélyét, ami a rómaiak szemében (is) a régiséggel kapcsolódott össze. A megtisztításhoz hasonlóan a termékenység elősegítését is az ün-

57. Forrásaink többsége bakkecskéről ír, de vannak ennek ellentmondó adatok is. A problémához lásd Wiseman 1995a, 1; Kerényi 1949, 136–138, 145–146.

58. Orosius IV. 2, 2; Livius fr. 63 W. Egy 5. század végi, a Lupercalia ellen fellépő pápa hivatkozik erre az elveszett Livius-helyre: Gelasius: *Adv. Andr.* 11–12. Vö. Wiseman 1995a, 14, 19; Mclynn 2008, 161–175. A történetben Asklépios is szerepel, aki elhárítja magától a nőgyógyászati probléma megoldását. Augustinus: *Az Isten városa* III. 17. Faunus amúgy Asclepius mellett kap templomot a Tiberis szigetén, illetve Asklépios a Faunusnak szentelt területen talál otthonra Rómában. Faunus és Asklépios kapcsolatáról Kerényi 1999, 27–28.

59. Ovidius: *Fasti* III. 329–348.

nep egyik ősi tartalmának tekinthetjük. Tehát jogosan feltételezhetjük, hogy ez egy régi, időtlen, mágikus rituálé, ahol az ostorozás a szexuális behatolásnak felelt meg, és a Faunusnak áldozott kecske termékenysége a lehető legerőteljesebb érintéssel lett átadva. De ókori szerzőink a római vallás minden szokását a római múlt egy eseményéhez kötik, történetivé teszik. Nem kell természetesen kételkednünk a Kr. e. 3. századi járvány és az ünnep kapcsolatában. Minden bizonnyal a 3. században (egy konkrét történelmi esemény kapcsán) újraértelmeződött, és a járvány elhárításához, valamint Iunóhoz kapcsolódva „legitimálódott” az ostorozás.⁶⁰

Egy barlangban – Faunus szentélyében – bemutatott áldozat után arisztokrata ifjak rohantak meztelenül Róma utcáin, és megcsapkodták a szembejövőket. Az ünnep meghatározó vonása volt még a féktelen vídámság, a közösség szabályainak áthágása, vagyis a dionysosi – avagy Battyin és Burke nyomán: „karneváli” – jelleg. Ennek köszönhető rendkívüli népszerűsége, továbbélése a már keresztény Rómában, és emiatt kell Gelasius pápának fellépnie ellene az 5. században.⁶¹ A karneváli jellegre, amelyet szinte mindegyik forrásunk érzékeltet, van egy közvetett, de érdekes bizonyítékunk is. A Kr. e. 44-ben tartott ünnep vált talán a leg híresebb Lupercaliává,⁶² ugyanis ekkor a *lupercus*ok közé beállt Antonius a futás végpontján (pontosabban fordulópontján), a Forumon felajánlotta Caesarnak a koronát.

Lycaia ünnepén ugyanis, amelyet a rómaiak Lupercaliának hívnak, Caesar bíbor-köntösben ült a Forumon a szónoki emelvényen, és nézte a futóversenyt. A verseny résztvevői, az előkelő ifjak és a főtisztviselők közül sokan, megkenik testük olajjal és a kezükben vitt bőrszíjjal tréfásan megcsapkodják a szembejövőket. Közöttük futott Antonius is, és az ősi szokásokkal semmit nem törődve, babérkoszorúval átfont koronát vitt a szónoki emelvényhez. Társai vállukra emelték, úgy tette a koszorút Caesar fejére annak jeléül, hogy megilleti a királyi rang. Mikor Caesar kezével elhárító mozdulatot tett, s elutasította magától a koronát, a nép boldogan megtapsolta.

Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – Antonius 12 (Máthé Elek fordítása)

60. Rendkívül érdekes Wiseman (1995a, 14) kísérlete, aki megpróbálja a kultusz történetét annak változásaiban megragadni. De míg kritikája jogos azokkal szemben, akik egy több évszázadon keresztül gyakorolt vallásos szokást állandónak feltételezve elsősorban komparatív megközelítésben elemezték a Lupercaliát, maga átcsúszik a ló másik oldalára, és nem különbözteti meg a rítusok formáját és tartalmát. Ő tehát az ostorozás bevezetését 276-hoz köti.

61. McLynn 2008, 161–175. A pápa személye amúgy bizonytalan, de a kérdés eldöntése nem tartozik erre az írásra.

62. A kérdésről újabban: North 2008, 144–160.

A történetet Caesar szándékai, illetve a politika szempontjából többféleképpen is értelmezhetjük. Például Antonius magánakciója volt; vagy Caesarral együtt tervezték meg, csak a nép nem úgy reagált, mint számítottak rá. Esetleg a cél csak az volt, hogy teszteljék a nép reakcióját, illetve Caesar így akarta látványosan visszautasítani a koronát. Valószínűleg a lehetőségek száma még szaporítható, de ahogy a felsoroltaknak, úgy azoknak is lesz egy közös vonása: a karneváli hangulat. Bármilyen volt is Antonius és/vagy Caesar szándéka, megvalósításához, kipróbálásához kellett ennek a különleges ünnepnek a hangulata, amely a szabályok ideiglenes felrúgását követelte meg és tette lehetővé.⁶³ Természetesen nem mindenki számára. Cicero a gyűlölt Antoniuszt ostromozva a *Philippicák*ban többször is visszatér az esetre. Legsúlyosabb kifogása a köztársaság elleni fellépés mellett az, hogy Antonius *consul*ként vetkőzött meztelenre és részegedett le.

*S mennyire illik hozzád az a kiváló ékesszólás, amikor ruhátlanul szónokoltál!
Van, ami ennél gyalázatosabb, förtelmesebb?*

Cicero: 2. *philippica* 86, 34

*Meg meri említeni a Lupercusokat, és nem borzad el annak a napnak az emlékeitől,
amelyen bortól elbambulva, kenetektől csöpögve, pucéran az elkeseredetten zúgó római népet a szolgaság elfogadására merészelté buzdítani.*

Cicero: 13. *philippica* 31, 15 (Maróti Egon fordításai)

Míg Caesarnak a koronával kapcsolatos szándékait nem ismerhetjük, egy másik, szintén az ünnepkel kapcsolatos céljára vonatkozóan több támpontunk van. Caesar a *lupercus*ok addigi két csoportja, a Fabiusok és a Quinctiliusok mellé létrehoz egy harmadikat is, a saját *gens*éről elnevezett Iuliusokat. Evvel személyét hozzákapcsolja nemcsak Róma egyik leg-

63. Érdekes itt felidézni egy másik februári ünnepet, a Regifugiumot (február 24.), a király futását, amelyet forrásaink tévesen a Tarquiniusok elűzésével kapcsolnak össze, de bizonyos, hogy egy sokkal régebbi ünnepről van szó. A király, a köztársaság korában pedig a *rex sacrorum*, a király vallásos szerepének továbbvivője egy napra elmenekült a városból. Evvel az év végén, az új évre való felkészüléskor a király hatalmát, erejét, illetve a város irányítását újították meg, ami jól illik a február általános megtisztító jellegéhez. Feltételezhető kulturális antropológiai párhuzamok alapján, hogy egy napra esetleg valamiféle „pünkösdi királyt” is választottak, vö. Hahn 1975, 101. A naptár szerint és az ünnepek jellegét tekintve is elég közel esik egymáshoz a Lupercalia és a Regifugium ahhoz, hogy az ez utóbbi által teremtett kontextussal számoljunk Antonius akciójának értelmezésekor. Az ünnephez, illetve az ünnep értelmezésének nehézségeihez lásd Brelich 2008, 99–101.

népszerűbb és legfontosabb ünnepéhez, hanem összefüggést teremt saját *gens*ének⁶⁴ múltja és a Lupercalia alapítása között, amely – mint Romulus személye kapcsán már láttuk – az ősi időkkel és a város alapításával fonódik össze. Caesarról pedig tudjuk, hogy saját múltját (a *gens Iulia* történetét) programszerűen, politikai céllal kapcsolta össze Róma eredetével.⁶⁵

Az ünnep karneváli jellegét tárgyalva külön ki kell térni a szexualitásra, amelynek csak egyik iránya a már emlegetett termékenység – a kettő, ahogy más korokban, úgy az ókorban sem volt azonos. Livius itt következő leírása Romulus és Remus ifjúkorához kapcsolódik, és több, már ismert elem mellett a Lupercalia istenének egy újabb elnevezésével gazdagítja a képet.

A Palatium-hegyen, melyet az arkadiai Pallanteum városáról neveztek el Pallantiumnak, majd később Palatiumnak, a hagyomány szerint már ekkor megrendezték a Lupercalia nevű ünnepi játékot. Az arkadiai származású Euander, aki sok évvel ezelőtt uralkodott e vidéken, honosította meg ezt a minden évben megtartott arkadiai ünnepet, amelyen a meztelen ifjak játékosan és féktelen jókedvvel versenyt futást rendeztek Pan Lycaeus tiszteletére, akit a rómaiak azóta Inuusnak neveznek.

Livius I. 5 (Kis Ferencné fordítása)

Inuus isten jellegére és tevékenységi körére neve (*inire* – ’belépni, behatolni, meghágni’) egyértelműen utal. Faunust, akivel azonosítják, többek között az inuusi jellemvonásai kapcsolják Pánhoz; ők azoknak a vad erdei lényeknek legfontosabb képviselői, akik veszélyt jelentenek az asszonyokra, ahogy ezt Augustinus is megfogalmazza.

...mely szerint a közönségesen lidércnek nevezett Silvanusok és Panok becstelen módon jelentek meg az asszonyok előtt, azok után vágyódtak és velük közösültek.

Augustinus: *Az Isten városa* XV. 23 (Földváry Antal fordítása)

A Lupercalia, úgy tűnik, a vadság betörése egy napra a civilizáció kiépített keretei közé. Ez az aspektus is jól illik az év végéhez, az új év rendjét megelőző átmeneti időszakhoz.⁶⁶ És ugyan ez az inuusi vad és félelmetes erő nem hajtható igába, de mégis „munkára fogható” a közösség érdekében: a város megtisztul, az asszonyok pedig termékenyek lesznek.

64. Hegyi 2009, 75–76.

65. Suetonius: *Caesarok élete* – *Iulius* 5; vö. Hegyi 2009, 71.

66. Az év végi „szertartásos rendezetlenségről” beszél Brelich 2008, 68–70 és 107, néprajzi párhuzamokat emlegetve (hivatkozások, jegyzetek nélkül).

Ovidius is tárgyalja az istennek ezt az aspektusát. Iuno fentebb már idézett parancsa („Hágja meg egy szent bak szép lányait Italiának!”) latinul így hangzik: „*Italidas matres*” *inquit* „*sacer hircus inito*”. A sor elejének ünnepélyessége – „Itáliai anyák” – illik mind az istennő fenségéhez, mind a szabin nőket övező tisztelethez, és éles kontrasztban áll a sor végére hagyott *inito* („hágja meg”) felszólítással.⁶⁷ A sor erejét tovább fokozza a *matres* játékos kétértelműsége: ezeknek a nőknek legjellemzőbb tulajdonsága éppen az, hogy nem anyák, ugyanakkor az isteni javaslat ereje lenné teszi a jövőt: anyaságukat. Ez az ovidiusi mondat gyönyörű példája annak, mi minden férhet el egyetlen verssorban, de Ovidius nem lenne Ovidius, ha beérné ennyivel. Faunus, illetve Pán Inuus voltát egy egész történettel is szemlélteti, hogy megmagyarázza az isten papjainak meztelenségét (*Fasti* II. 303–359).⁶⁸ A történet leggroteszkebb eleme talán a női ruhába öltözött Hercules, akinek felbukkanását a Lupercaliával kapcsolatban kár lenne pusztán azzal magyarázni, hogy Ovidius vonzódott a sikamlós és tréfás történetekhez. Egy jelmez felöltése, illetve az egyik legalapvetőbb (a férfi és nő között húzódó) határ átlépése érthető módon kap helyet egy ilyen „karneváli”, „dionysosi” ünnep *aition*jai között.

A plutarchosi leírás további fontos eleme az ifjak felavatása. Ha jól értjük a forrásainkat, mindkét csoportban minden évben felavattak egy-egy új tagot. Az ifjak homlokának véres késsel való megérintése, majd a vér tejjel való lemosása és a nevetés tipikus *rite de passage*-nak, átmeneti rítusnak⁶⁹ tűnik: az avatandó meghal mint annak a csoportnak a tagja, ahonnan érkezett, és újjászületik mint az egyik *lupercus* társaság beavatottja. Más átmeneti rítusokhoz képest – főképp annak fényében, hogy egy titkos társaságba való beavatásról van szó – meglepő az átmeneti (liminális) szakasz rövidegsége, illetve hiánya. Az avatandónak nem kell napokat az erdőben⁷⁰ – akár társaival, akár egyedül – eltöltenie, mielőtt belépne a *lupercus*ok testületébe. Erre a problémára kézenfekvő magyarázatnak tűnik, hogy a

67. Robinson 2011, 283, mind az *inito*, mind a szabin anyák kérdéséhez párhuzamos szöveghelyekkel.

68. A részlet kitűnő elemzése Robinson 2011, 224–249.

69. Van Gennep 2007, 47–49, 91–125.

70. Ókori és kézenfekvő párhuzamunk a spártai *krypteia*, amelynek hangsúlyos része a vadonba való kivonulás (tehát hosszú – ha nem is tudjuk, hány napos – a liminális szakasz), a szertartás neve („elrejtőzni”) egyszerre utal erre és arra a szimbolikus halálra, amelyet a római példában a vérrel bekent homlok jelenít meg. Az elméletnek talán legismertebb kidolgozása ókori anyagon, az athéni *ephébián* (de a *krypteiai*t is érintve): Vidal-Naquet 1986.

Plutarchos által leírt avatási szertartás (vér, tej, nevetés) már egy néhány mozdulatba és pillanatba összesűrített, „praktikus” formája egy hajdani rituálésornak, amely akár hosszú napokat (heteket, hónapokat) vehetett igénybe. Ez a hajdani (feltételezett) beavatási rítus egy liminális szakasz után, az ünnepen érhetette el végpontját, a *lupercusok* körébe való belépést.

A Lupercalián nem a papi testület tagjává való felavatás a legfontosabb határátlépés. És míg ebből a beavatási rítusból éppen az „átmenetet”, a liminális szakaszt hiányolhatjuk, az ünnep, de különösen a *lupercusok* futása a város egészét változtatja egy időre – Turner szavával – „*communitasszá*”, struktúráján kívüli közösségé, ami a két állapot közötti határhelyzet legfőbb jellemzője.⁷¹ A ruhátlanság, a jog, a szokások, a konvenciók általi meghatározottság ideiglenes hiánya, illetve súlyos sérelme, amellyel a kulturális antropológia⁷² leírja a liminális fázist, a február 15-i római ünnep során is meghatározó. Mint már fentebb is említettük, a következő évet előkészítő, a két év közötti átmeneti szakaszcsoportról van szó. Itt a „szakaszt” érdemes külön hangsúlyozni. A *finis* jelentésének⁷³ megfelelően nem éles vonal, hanem széles mezsgye választja el egymástól a régi és a rá következő évet.

Míg Livius⁷⁴ július 18-ra, a galloktól elszenvedett nagy vereség napjára teszi a Fabiusoknak a Cremera-patak menti katasztrófáját, addig Ovidius⁷⁵ február 13-ra, február idusára, Faunus ünnepére, két nappal a Lupercalia elé, amelyen szintén főszerepet játszanak a Fabiusok. Ovidius variációja több szempontból is érdekes. Harmadik felesége Fabius-lány volt, tehát ismerte a *gens* saját hagyományát. Továbbá az évhez hasonlóan a hadi időszak is márciusban kezdődött; ekkor még télen nem háborúztak a rómaiak, tehát a cremerai vereség februári dátuma a katonai hagyományoknak, a rómaiak történeti emlékezetének sem felel meg. Az ovidiusi időpont okát minden bizonnyal a naptárban kell keresni.⁷⁶

71. Turner 2002, 107–110, 181.

72. Turner 2002, 108.

73. A *finis*t csak a mohók változtatják vékony vonallá Horatius szerint (*Ódák* I. 18, 10–11).

74. Livius II. 48–50. A helyhez lásd Ogilvie 1965, 359–366.

75. Ovidius: *Fasti* II. 195–242.

76. A cremerai csatához és a Fabiusokhoz lásd Ogilvie 1965, 359–366; Forsythe 2005, 197–198; Cornell 1989, 297. A problémáról újabban és szellemesen Jármí 2013.

*Egy nap küldte a csatába a hős Fabiust, valamennyit,
és aki harcra kiszállt, mind meg is ölte a nap.*⁷⁷

*Hogy pedig el ne enyészsen Hercules isteni törzse,
így rendelte az ég; ezt nekem elhiheted.*

*Mert Fabius-nemből volt egy gyermek, ki csatába
menni kicsiny volt még, s egymaga élve maradt.*

Ovidius: *Fasti* II. 195–242 (Gaál László fordítása)

Február 13. és 24. között volt Parentalia ünnepe, amelyen az elhunyt családtagokra emlékeztek és a holtak szellemeit engesztelték. Erre az időszakra esett tehát Faunus ünnepe és a Lupercalia⁷⁸ is, és ide, a halottakra való emlékezés ünnepi időszakához kapcsolta a *gens Fabia* azt a saját történetét, amely egyszerre szól a *gens* önfeláldozásáról és az őket sújtó csapásról, a majdnem pusztulásról, valamint a *gens* fennmaradásáról. Hogy az ősök tisztelete, a halottakra való emlékezés és a kultuszuk alapvető fontosságú a *gens* erejének megújításában, arra a legjobb példánk az előkelő nemzetségek gyászszertartása, a *pompa funebris*, ahol nemcsak felidézük az ősök emlékét, hanem meg is jelenítik őket. A *pompa funebris*en összegyűlnek a *gens* élő és már elhunyt tagjai, hogy megerősítsék a nemzetséget, és örök időkre biztosítsák a fennmaradását.⁷⁹ Nehéz elképzelni, hogy a Fabiusok gyászünnepe 13-án és a *luperci Fabiani* tombolása 15-én egymástól független lett volna. Az egyik összekötő kapocs éppen egy ifjúnak a felavatása egy a Fabiusokhoz kötődő csoportba: a Fabiusokat hajszáll híján megsemmisítő napra való emlékezés utáni harmadnapon (ókori értelemben) a nemzetség megújulását is ünnepelték egy ifjú beavatásával.

Ezt az elképzelést alátámasztja a Lupercalia katonai aspektusa is. Ugyanis ez az ünnep szorosan kötődött a *celerek*hez, Romulus állítólagos hajdani lovasságához, egy arisztokrata ifjakkból álló elit egységhez, akikről Polybios a római hadsereget bemutatván megjegyzi, hogy régen csak egy „ágyékkötőben” harcoltak, hogy gyorsan tudjanak fel- és leszállni a lovaikról (VI. 25, 3–4).⁸⁰ Valerius Maximustól tudjuk, hogy a lovagrend fia-

77. Szokatlanul erős hangsúlyt kap itt az „egyetlen nap”: *Una dies Fabios ad bellum miserat omnes, / ad bellum missos perdidit una dies*. Az egyetlen napba sűrített kivonulás és pusztulás is jelentős eltérés mind Liviustól, mind a történeti racionalitástól.

78. Az alvilág és a termékenység, valamint a féktelen, „dionysosi” istenek kapcsolata már nem tárgya ennek az írásnak. A kérdéshez lásd például Kerényi 1977, 165–179; a Lupercaliával kapcsolatban: Beard–North–Price 1998, II. 122.

79. Hegyi 2009, 70–77.

80. *en perizómasin* – „ágyékkötőben” (a 2002-ben megjelent Muraközy-féle magyar fordítás félrevezető: „bőrruha”, de a hozzáfűzött jegyzet [47.] a latinul tudókat elgizajtja: „Latinul: *campestris*”; Polübiosz *Történeti könyvei*. Máriabesnyő–Gödöl-

tal tagjai egy évben kétszer ünnepelhették és mutathatták meg magukat a Városnak: július idusán és a Lupercalián (II. 2, 9).⁸¹ A hajdani lovassággal való kapcsolatot a hagyomány is rögzíti. A meztelen futásra Ovidius egyik magyarázata az, hogy Romulus és Remus – egyikük a Fabiusokat, másikuk a Quinctiliusokat vezetve – egyszer meztelenül eredtek az állataikat elhajtó rablók nyomába, ugyanis az ifjak (az ikerpár és társaik) éppen erejüket mérték össze ruhátlanul, mikor azok rájuk törtek. Ekkor kezdődik meg az igazi verseny, amelyben Remus és Romulus csapata gyorsaságát méri össze: ki szerzi meg előbb a zsákmányt, és tér vissza a Faunus tiszteletére rendezett áldozati lakomához (Ovidius: *Fasti* II. 359–380). Tehát ebben a történetben is Romulus (és Remus) ifjú társainak egyik legjellemzőbb tulajdonsága a gyorsaság, a *celeritas*.

Ovidiusnak egy másik magyarázata a meztelenségre a történelem előtti időket idézi meg.

Pan a juhoknak, Pan a lovaknak az istene volt ott:

védte a nyáját; s ezért kapta az áldozatot.

Erdei védőjét Euander hozta magával.

Csak város helye volt, hol ma a Városod áll.

Így a pelaszgoktól vettünk át ünnepet, istent;

s pappá Iuppiterét tette az ősi szokás.

(...)

Nem volt Iuppiter és nem volt még hold sem az égen,

s már az a nép ott élt Arcadiának öln.

Mint a vadállatoké, még nem volt társas az élet,

még faragatlan volt és tanulatlan a nép,

házaikul lombok szolgáltak, fűveket ettek,

s nektár volt az a víz, mely tenyerükbe merült.

Horgas ekéjét még az ökör nem húzta lihegve,

s földművelőknek sem volt rög uralma alatt.

(...)

Báránybőr-bundát még csak a birka viselt.

Meztelenül jártak s a szabadban háltak: a testük

tűrte a déli vihart s bírta a záporosót.

Mostan e meztelenek felidézik a régi időket (...)

Ovidius: *Fasti* II. 277–301 (Gaál László fordítása)

lő, 2002). A lovasság és a Lupercalia kapcsolatát bemutatja és kitűnően elemzi Wiseman 1995a, 11–12.

81. Wiseman 1995a, 12.

Ovidius leírása Euander személyén keresztül rendkívül érdekes módon két korszakot, illetve két történelemfelfogást von össze. Egyfelől a Város alapítása előtti időt idézi meg, másfelől az arkadiai kultusz eredetéhez érve a civilizálatlan, történelem előtti korba viszi az olvasóját. Ennek a kornak a jellemzői a ruhátlanág, a földművelésnek és pásztorkodásnak a hiánya.⁸² Így a Róma alapítása előtti történelem és az „őskor” egymásba csúszik, ami teljesen megfelel a Lupercalia egy fontos, részben már érintett aspektusának. A városon, az ókori ember civilizációs terén, az azt védő határon kívüli vad világ diakrón és szinkrón felfogásban is jelen van: a vad Faunus egyszerre az erdei világ és a Város előtti „őskor” alakja. A Lupercalián egyszer egy évben (igazából az éven „kívüli” nem „rendes” időben,⁸³ a két év közötti határmezsgyén) egyetlen napra szabadon engedték a civilizáció előtti – és egyben a mai, de a civilizáció terén kívüli – erőket. Evvel megerősítették a közösség, a Város rendjét, egyszerre kapcsolva az ünnepet az „őskorhoz” és a Város korához, a még ifjú pásztor és a már király Romulus korához. A vadság jelenlétét talán Cicero fogalmazza meg a legjobban, anélkül, hogy a vadság funkcióját hajlandó lenne megérteni: „Egészen vad, teljesen pásztori és faragatlan társaság a lupercus-testvéreké, akiknek erdei szövetségét előbb hozták létre, mint a kultúrát és törvényeket” (*Pro Caelio* 26).

A Lupercalia tehát reflektálatlanul ugyan, de a vadság megjelenítésével átélhetővé tette az emberi civilizációt, mégpedig úgy, hogy ezt szorosan a közösség, Róma múltjához kapcsolta, evidens módon összevonva az emberi történelem és Róma történelmének kezdetét.

A várost várossá tevő, a közösséget összetartó normák felfüggesztését mi sem jelenítheti meg jobban, mint meztelenül rohángáló ifjak, akik mindenkit megütnek, aki az útjukba kerül, de erőszakos cselekedetük elsősorban a férjes asszonyokra irányul.⁸⁴ Az ifjak mint csoport a hatalmat birtokló, valamint a normákat őrző és továbbadni akaró felnőtt férfiakkal állnak itt szemben, a normák felrúgásával az ő hatalmukat teszik egy napra semmivé. A testi fenyegetésre utaló vesszőkből álló *fascet* üt ki a kezükből a kecskebőr szíjakkal. Ráadásul a nőtlen ifjak támadásának kitüntetett célpontjai a polgárok feleségei. Ebben a vonatkozásban a támadásnak sze-

82. A történelem előtti emberről alkotott antik elképzelések kettőssége – aranykor, illetve primitív, állatias élet – itt is megjelenik, de egyértelműen a második dominál. A kérdéshez lásd Robinson 2011, 220–224, a párhuzamos helyekkel és szakirodalommal.

83. Ovidius márciusi évkezdetről és 10 hónapos évről beszél: Ovidius: *Fasti* III. 99–121. A kérdéshez lásd Hahn 1975, 94; Adamik 2006, 79–82.

84. Véleményem szerint ez a „kompromisszum” a legjobb feloldása annak a dilemmának (Robinson 2011, 206), hogy kikre irányult az ifjak támadása.

xuális felhangjai vannak: az ifjak csapásai alatt nemcsak az állam esik szét, hanem a *pater familias*ok feleségük feletti hatalma is megsemmisül.

A Lupercaliához kapcsolódó történetek Romulus és Remus alakjának kimeríthetetlen gazdagságára is rávilágítanak, ugyanis forrásaink a *lupercus*ok futásának az ostromozás és a meztelenség mellett egy további elemét is hangsúlyozzák: a versenyt, amely egy hajdani futóversenyt, Romulus és Remus csapatainak fentebb már tárgyalt küzdelmét idézi meg. De Romulusnak és Remusnak nem ez volt az egyetlen versengése, és Remus nem csak a rablók üldözésében volt gyorsabb. Ő volt az, akinek – mikor a városalapításhoz jósjelet kértek maguk számára a testvérek – előbb jelentek meg a madarak, tehát aki akkor is gyorsabb volt, mikor az ikerpár igazi, ikerségükbe belekódolt küzdelméről volt szó: Róma alapításáról.⁸⁵ A kapcsolatra a testvérek „versenyfutása” (a gyorsaság) és Remus halála között Ovidius, illetve a hagyomány is reflektál Celer („a Gyors”) alakján keresztül. Romulus embereként ő üti agyon Remust a *Fasti* IV. énekében (837–844).⁸⁶ Neve Romulusnak – fentebb már érintett – lovasságán (*celerek*) keresztül összeköttetést teremt a Város alapítása és a hajdani futóverseny között, illetve Remus mintha a saját gyorsaságának lenne az áldozata. De a Lupercalia felé mutat az a Szent Jeromosnál fennmaradt adat is, amely Celer helyébe egy Fabiust állít. „Remust egy pásztori ásóval Fabius, Romulus alvezére gyilkolta meg” (*Chronicon* ad Ol. 6, 3).⁸⁷

A Város fala térbeli és időbeli határ is, egy határ, ameddig az ikrek együtt jutottak el, de ami mögé, Rómába már csak egyikük léphetett be. A város előtti világot az ikrek versengése – alakítsuk „történelemmé”: két *gens*, a Fabiusok és a Quinctiliusok harca – jellemzi, Rómát Romulus monarchiája.

A régi szövegek modern olvasója szétszálazva, majd újra összerakva igyekezhet megérteni a római ünnephez kapcsolódó képzeteket, annak gazdag „tartalmát”. Észrevételezheti a különböző aspektusokat, és megpróbálhatja az összefüggéseket megérteni a termékenység, egy társadalmi csoport és egy *gens* reprezentációja, az alvilág, a szexualitás, a határok fontossága, konkrét történelmi események emléke stb. között, de átélni már nem tudja a régi ünnepet. Az élmény intellektuálisan elérhetetlen komplexitása (az elemek összefüggése) helyett marad az elemzés öröme.

85. Ovidius: *Fasti* IV. 813–818; Livius I. 7.

86. Celer alakjának és a gyilkosságnak a forrásaihoz lásd Wiseman 1995b, 9–11.

87. *Remus rutro pastorali a Fabio Romuli duce occisus*. A *dux* a szövegben minden bizonnyal a *celerek* parancsnoki posztját jelenti. A „pásztori” a szórend alapján az ásóhoz kapcsolandó, bár gazdagabb értelmet adna, ha közvetlenül vonatkoztatnánk Fabiusra; mindenesetre összeeseng a lupercusokra Cicero által ráaggatott egyik jelzővel (*Pro Caelio* 26).

3. LUXURIA, AVARITIA, AMBITIO

Mos és morál

Ebben a hatalmas és förtelmesen megromlott államban (in corrupta civitate) Catilina könnyűszerrel csatlósává tett, maga köré gyűjtött minden gonosztevőt. Mert valahány szégyentelen (impudicus), parázna (adulter), korhely alak (ganeo) kockázta, zabálta vagy az ágyban eltékozolta a családi javakat (bona patria); aki csak óriási adósságokat halmozott fel, hogy pénzzel simíthassa el gyalázatos ügyeit és gaztetteit; továbbá mindenfelől mindenféle gyilkos, templomfosztogató, törvény előtt elmarasztalt vagy törvényt rettegő; hozzá még azok, akik hitszegő nyelveükből vagy polgárért ontó kezükből éltek; végül mindaz, akit a gazság, nyomor, rossz lelkiismeret hajszolt – ezek voltak Catilina legbuzgóbb hívei és bizalmasai.

Sallustius: *Catilina összeesküvése* 14, 1–3 (Kurcz Ágnes fordítása)¹

Ha az előző fejezetekben foglaltak megállják némiképp a helyüket, ártékelődik a történetírói közhelyek közhely volta, és más megvilágításba kerül Sallustius moralizáló történelemszemlélete is. De a kormányzás és a politikai életben való szerepvállalás normarendszere, a politikai kultúra (a *mos*) sem fedti le a sallustiusi *praefatio* egészét és a hasonló típusú szövegeket, kétségkívül marad hely a morálnak. Hogyan illeszkedik a luxus, a korhelység, a paráznaság, a renyhesség, a kapzsiság, a gyávaság és a többi a *res publica* intézményeihez? Hogyan értékeljük például a fenti szöveg bűnlajstromát? Ugyan nem szerepel a *corrupti mores* kifejezés, de a szerző egyértelműen azok következményeként, illetve megvalósulásaként tárgyalja Catilina bandájának jellemzőit.

Forrásaink számára a köztársaság válságát, illetve a római történelmet leíró fogalom, a *mos* megbonthatatlan egység: ahol a barátságot színlelik, ott kapzsiság van, valamint az állam intézményei sem működnek és az

1. Elképzelhető, hogy Sallustius Catilina társaságának leírásakor egy Theopomposhelyre (FGH 115, 224–225) támaszkodott, amelyben II. Philippos szörnyű baráti társaságáról van szó. Athénaios mellett Polybios is fenntartotta ezt a helyet mint a történetíróhoz méltatlan rágalmazás példáját (VIII. 9, 5–13). Vö. McGushin 1977, 105.

ifjak sem gyakorlatoznak már olyan buzgalommal, mint hajdanában. A római nép hadseregéről pedig jobb nem is beszélni, mert ők nemcsak az itálra és a nőkre kaptak rá, hanem a szobrok és festmények csodálására és elrablására is (Sallustius: *Catilina* 11, 6). Az ősóktól hagyományozott rend megbontása annak bármelyik részében is az egész rendszer megrendülésével, a bajok elharapódzásával jár. Arra, hogy ez az elképzelés mennyire modellezi jól a római *civitas* és *res publica* rendjét, épp a *mos* elemzése világíthat rá. De azt, hogy ez a gondolat közel áll az ókori gondolkodókhoz, Sallustius és Cicero² mellett görög példákkal tudjuk leginkább megvilágítani.

Mindenre kiterjedő tevékenységi kört tulajdonít Solónnak és Lykurgosnak a róluk szóló hagyományt összefoglaló Plutarchos, csak arról nem rendelkeznek ezek a *nomotheték*ek, ami Plutarchosnak (pontosabban az általa összefoglalt könyvtárnyi irodalomban megőrzött hagyománynak) nem jutott eszébe. Ez úgyis megfogalmazható, hogy a görög szemléletben a hozomány, a kutak, az új mértékegységek, a házastársi kötelességek és a *pentakosiomedimnoi* összetartozása létrehozásuknak egyetlen törvényhozóhoz való kapcsolása által fejeződik ki. Véleményünk szerint a Drakónnak tulajdonított *bon mot* – a kis bűnök is megérdemlik a halálbüntetést, a nagyobbakra pedig nem talált súlyosabbat – egyik értelme is ebben a szemléletben keresendő: a törvényeket nem lehet kicsit megsérteni, a kis bűn is az egészet rombolja.³

A *nomos* és a *mos* részletes összehasonlító elemzésére ez a könyv nem vállalkozik, most csak a görög és római államrend római összehasonlítására térünk ki. Cicero *Az állam* című műve második könyvének legelején Scipio Catónak – „akinek az államügyek terén óriási gyakorlati tapasztalata (*usus rei publicae*) volt” (II. 1, 1) – egy fontos gondolatát idézi. Cato Róma előnyét a görög állammal szemben abban látja, hogy ott egyes emberek, mint Lykurgos vagy Minós hozták létre saját államukat (*suam rem publicam constituisset*) a törvényeik és intézményeik által (*legibus atque institutis suis*), míg Rómát nem egy emberé, hanem sokak szelleme (*ingenium*) teremttette meg jó néhány *saeculum* alatt. Ebben a görög városokról alkotott képben Catót (és Cicerót) az sem zavarja, hogy Athén esetében – ezt az államot is felsorolja Kréta és Lakedaimón mellett – Lyncurgusnak „The-seus, majd Draco, azután Solo, majd Clisthenes, illetve sokan mások” fe-

2. Többek között: *Az állam* II. 38, 64 és V. 1, 1.

3. Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – Solón 17. A drakóni mondás radikalizmusában természetesen inkább a későbbi korok félig-meddig értése tükröződik, és nem az archaikus kor egészben látása.

lelnek meg (Cicero: *Az állam* II. 1, 2). Catónak ez a „nagyvonalúsága”, amellyel a Spártára kivetített görög ideált (régteől változatlanul fennálló alkotmány) Athénra is kiterjeszti, mutatja, mennyire fontosnak tartja Róma különbözőségét. Az *Urbs* generációk hosszú során át fejlődött. A *nomothetis* munkájának egyszeri aktusával állnak szemben a *saeculum*ról *saeculum*ra fejlődő intézmények és a gyarapodó *mores*.

Talán már az eddigi szöveghelyek alapján sem túl merész következtetés a *mos*ban az egymás helyébe lépő kormányzati formákat (*imperium*okat), a (például) a királyság és a köztársaság generációit összekötő, a folyamatoságot megteremtő elemet (is) látni. De az mindenképpen bizonyos, hogy azt a „kötelező egységet” a házassági szokásoknak, a fiatalok tisztelttudó viselkedésének, a *gerusia* létszámának, a hadviselés szabályainak stb., amelyet a spártaiak egyetlen törvényhozó, Lykurgos alakjával teremtenek meg, a római gondolkodásban a *mos* képviseli.

A fenti elméleti megfontolástól függetlenül is közhely, hogy a magán- és politikai élet nem különült el élesen az ókorban (a polisban), és különösen nem Rómában. A temetés például a család politikai súlyát és ambícióit mutathatja meg a városnak;⁴ az arisztokraták gyászbeszéde a Forumon hangzik el, a gyászpompa mértékét törvény szabályozza.⁵ Vagy például a példás magánélet számon kérhető a polgárokon, külön intézmény, a *censori regimen morum*⁶ felügyel rá. Tehát a normák „drakóni” elvi egysége egy gyakorlatban is létező elképzelést tükröztek. Ha Sallustius műveit vagy a Cicero *De re publicá*jában adott történelmi összefoglalót olvassuk, a *most* morál értelemben is szorosan a politikai élethez kapcsolva találjuk. Van ellenpéldánk, amivel a sallustiusi romlást összehasonlíthatjuk, lehet ugyanis a zuhlott Rómáról és Róma zuhlásáról a *mores* nélkül is beszélni.

*Fecunda culpae saecula nuptias
primum inquinavere et genus et domos:
hoc fonte derivata clades
in patriam populumque fluxit.*

4. Flower 1996, 136–145. Az 5. fejezet részletesen tárgyalja ezt a szokást.

5. A XII táblás törvények X. táblája teljes egészében a temetés szabályozásával foglalkozik, és a tábla törvényeinek a többsége a temetés pompáját és költségeit igyekszik korlátozni.

6. Baltrusch 1988, 5–26. A 2. 1 fejezet részletesebben is foglalkozik ezzel az intézménnyel.

Aljas bűnökkel terhes a századunk:

megfertezé a házások életét,

aztán a mocskos ár kiöntött

s elborította egész hazánkat.

Horatius: *Ódák* III. 6, 17–20 (Lator László fordítása)

Ezeknél a soroknál nehéz lenne klasszikusabb megfogalmazást találni az államot is magával rántó morális züllésre. A *mos* szó hiánya természetesen nem perdöntő különbség Sallustiusszal szemben, de egy rövid áttekintés is elég, hogy lássuk: a különbség strukturális, és nem csupán egy kifejezés elmaradása.

A katonai kudarc veszélye Horatiusnál is felmerül intő jelként, a belső állapotok mércéjeként, illetve a totális megsemmisülés rémeként. Továbbá a múlt is megjelenik mint a jelen romlásának ellenpontja. *Non his iuventus orta parentibus / infecit aequor sanguine punico / (...) sed rusticorum mascula militum proles*, „Nem ilyen szülőktől származó ifjúság festette meg pun vérrel a tengert, (...) hanem parasztkatonák férfias sarjai” (33–38). A béke múltbéli világát is ezeknek a harcos földműveseknek a tanyáin keresztül látjuk (38–44). A politikai elit ellenben egyáltalán nem kap szerepet ezekben a sorokban, sem a háborúban hadvezérként, sem a békében a *res publica* ügyeinek irányítójaként. Pedig az irányítás, a vezetés fogalma sem hiányzik innen: ezek a háborúban győztes katonák otthon ifjúként szigorú anyjuk parancsának engedelmeskedve (*severae matris ad arbitrium*) hordták be a tűzifát (39–41). Horatius hajdani aranykorában tehát nem kap szerepet a politikai elit, de a pusztulás okaként sincs kiemelve, ott sem a politikum világról, hanem a család romlásáról van szó, és ennek megfelelően a *mos* sem szerepel. Helyette a *fas* megszégése a kulcsmotívum: elhanyagoltad isteneidet (1–8. sorok) – lásd, mire jutottál (9–32). Horatius természetesen nem felejtette el, hogy kik voltak a felelősök a polgárháborúkért (*seditiones*), amelyek veszélybe sodorták Rómát a külső ellenséggel szemben (13–16), de a *res publica* elitje és annak politikai kultúrája Sallustiusszal vagy Ciceróval szemben látványosan nem érdekli. Ő már a köztársaság bukása után ír, Augustus új rendszerének költőjeként, tudja, hogy a válság megoldását nem a régi elit normáihoz, a *mos maiorum*hoz való visszatérés fogja meghozni, és evvel a *more*snek a múltra vonatkozó relevanciáját is megkérdőjelezi.⁷

7. Horatiusnak ezt a sokat elemzett versét csak egyetlen szempont miatt idéztük, részletes tárgyalására itt nem vállalkozunk; a szöveghez mint történeti forráshoz lásd Witke 1983, 66–77; Fraenkel 1957, 285–287; Lyne 1995, 173–174; Galinsky 1996, 104; Lowrie 1997, 262–265; 290–291; Hegyi 2014, 47–48.

Fontos észrevennünk tehát, hogy a III. 6. ódával szemben Sallustiusnál (és a többi, a köztársaság válságával kapcsolatban a *morem* hangsúlyozó forrásunkban) a vezető réteg erkölcsi állapota hangsúlyozódik. És ez nem független attól a tényről, hogy a társadalmi-politikai értelemben vett *mos* szorosan kapcsolódik a *magistratusok*hoz, a *senatus*hoz, tehát a politika alakítóihoz. Sallustius, aki mindig kiemeli Catilina és ifjú sleppje előke-lő származását, *praefatió*jában is ugyanerről a rétegről beszél. A politikát szabályozó normákat és a politikát irányítók viselkedését szabályozó normákat ugyanavval a kifejezéssel írják le vizsgált forrásaink, amelyeknek szerzői ezt a modern különbségtételt nem is igazán érzékelik.

Avaritia

Sallustius egyik tömör jellemzése fiatal korának közállapotairól így hangzik: „a szerénység (*pudor*), mértékletesség (*abstinentia*), erény (*virtus*) helyett a vakmerőség (*audacia*), megvesztegetés (*largitio*), kapzsiság (*avaritia*) virágzott”⁸ (*Cat.* 3, 3). Az első három határozta meg a második három helyett a Sallustius-kori politikai életet. Az *audacia* jelentése a *pudor*ral szembeállítva bontakozik ki: akinek mindenhez van bőre a kén-pén, aki semmilyen kínos helyzettől nem riad vissza.⁹ Az *avaritiát*¹⁰ emel-tük ki fejezetcímnek, mert meghatározó fogalom Sallustiusnál, többször előkerül a *praefatió*ban.¹¹ Ezen a helyen is nagy súllyal szerepel, hiszen a

8. Nehéz megtalálni ezeknek a fogalmaknak a magyar megfelelőjét, Kurcz Ágnes fordításában a következő megoldás olvasható: „a szemérem, az önmérséklet, az erény helyett az elbizakodottság, a pazarlás, a pénzvágy virágzott”.

9. Természetesen ennek nincs mércéje, nem tudjuk például, hol a határ Lucius Hostilius Mancinus „posztereit” vagy a Scipiók által szerződttetett előadóművészek mint kampányszervezők és az 1. század „szemérmetlen” hatalmi módszerei között. Ezeket és a hasonló eseteket tárgyalja MacMullen 1980, 5–6; 88.

10. A vagyon kérdéséhez és főképp a *nobilitas* (ill. a *senatori* rend) és a vagyon kapcsolatához (*divitiae, opes, potentia*) lásd Hellegouarc’h 1963, 235–242.

11. A *pecuniae cupido* megfogalmazásban (10, 3) is ez az egyik oka – az *imperi cupido* mellett – minden rossznak; lásd még 5, 8; 9, 1. Fontos hely a 10, 4: *Namque avaritia fidem probitatem ceterasque artis bonas subvertit; pro his superbiam, crudelitatem, deos neglegere, omnia venalia habere edocuit.* Sallustius a *Catilina praefatió*jában, illetve Catilina és „bandája” jellemzésében az egyes emberek *avaritiáját*, továbbá az elit *avaritiáját* (azaz az elitet mint csoportot jellemző *avaritiát*) ostorozza. Korábban Cato a Rhodos-beszédben a római külpolitika irányítóinak, lényegében Rómának veti a szemére az *avaritiát* mint a készülő agresszió egyik okát. Majd pedig Horatiusnál lesz megragadható, amikor Róma egészének fényűzéséről beszél.

virtus az ellenpárja:¹² régen a *virtus* vezérelte a közpályára a polgárokat, és határozta meg a *civitas*hoz és a *res publica*hoz való viszonyokat – ma az *avaritia*. De összetartozhat az *abstinentiá*val is (véleményünk szerint Sallustius nem választ a párosítási lehetőségek között), és akkor a *virtus* a *largitió*val kerül ellentétbe: miért választottak meg régen valakit, és miért ma?

Az *avaritia* összekapcsolódik a *res familiaris* (5, 7), a *familiares opes*¹³ (13, 4) elvesztésével, illetve a Sulla alatt hirtelen keletkezett vagyonokkal (5. és 11. caputok), ami jól mutatja, hogy nemcsak az átkos aranyéhség közhelyéről van itt szó, hanem társadalmi és politikai viszonyokról. Régi vagyonok eltűnte, újak keletkezése általában is irritálja a társadalmat (főleg az utóbbi), de Rómában súlyosan érinti a választások kimenetelét és azon keresztül a politika egészét. *Praetorságra* vagy a *consulságra* pályázni óriási összegekbe került, ami csak annak térült meg, aki nyert. Éppen Catilina elkeseredése és felkelésének „előre menekülésként” való sallustiusi értelmezése mutatja a (közismert) probléma súlyosságát.¹⁴ Catilina mellett – akin keresztül Sallustius az egész köztársaság romlását ábrázolja – a leg híresebb és talán a legjobb példának Caesar hazardőr karrierépítése. „*Praetorsága* lejártakor sorshúzás útján Hispania Ulteriort kapta tartományul. Hitelezőit, akik nem akarták elengedni, kezesek útján lerázta” (Suetonius: *Caesarok élete* – *Az isteni Iulius* 18, 1, Kopeczky Rita fordítása). Egyik keze, Crassus állítólag adóssága egy részére, 830 talentumra vállalt kezességet (Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Caesar* 11) – összehasonlíthatóképp: ilyen nagyságrendű összegeket a Kr. e. 2. században a legyőzött államok fizettek be több év alatt hadisareként a római kincstárba. Caesar a provinciájában már rendbe tudta szedni a pénzügyeit, és ki tudta elégíteni hitelezőit (uo., 12). Érdemes felidézni a *praetorság*ig vezető út egyik lépését, amelyet a Suetoniusnál fennmaradt anekdota ugyanebbe a kontextusba helyez.

12. Makk–Tar (1970, 40) az *avaritia* párjával az *abstinentiá*t ajánlja egy abc–acb „képlet” felállításra („tehát a parallelizmus chiasmussal váltakozik”). McGushin (1977, 51–52) a Plautust, Catót és a törvények nyelvét idéző asyndetikusit emeli ki.

13. Vagy *bona patria* (14, 2).

14. Hopkins (1983, 38) érvelése, mely szerint a politikai vezetés elviselhető terhet jelentett a vezető csoport számára, igaz a 3. és a 2. századra, de a választási küzdelem, a hatalomra jutás tétje, a politikai karrier elején elköltendő vagyon exponenciálisan növekszik a 2. század vége óta. Az 1. században már egyre kisebb szerepet játszanak azok a fékek, biztosítékok – *corrupti mores* –, amelyek a teljes anyagi csődtől és a társadalmi ellehetetlenüléstől megóvhatnák a családokat. Catilina költekezéséhez lásd Cicerót (*Cat.* 1, 14): *praetermitto ruinas fortunarum tuarum*.

(...) megpályázta a főpapi méltóságot, bőkezűen szórva a pénzt. Mikor reggel elindult a választási gyűlésre, számot vetve azszal, mennyire eladósodott, kijelentette anyjának, aki búcsúzóul megcsókolta, hogy vagy főpapként tér haza, vagy sehogy. Aztán olyan fölényes győzelmet aratott két nagy hatalmú vetélytársa fölött, akik mind korban, mind rangban jócskán fölötte álltak, hogy egymaga csak az ő tribusaikból több szervezetet kapott, mint ők ketten az összesből együttvéve.

Suetonius: *Caesarok élete* – Az isteni Iulius 13 (Kopeczky Rita fordítása)

Míg a választás elbukása a teljes anyagi ellehetetlenülést, így a Rómából és a politikai életből való távozást (esetleg az öngyilkosságot) vonta volna maga után, addig a győzelem újra biztosította Caesar hitelképességét. Hiszen aki szokatlanul fiatalon, komolyabb *magistraturát* még nem viselve meg tudja szerezni a *pontifex maximus* tisztét, az biztosan *praetor* és *consul* is lesz, vagyis *propraetor* és *proconsul* is. A provinciáiban szerzett zsákmányból pedig ki tudja fizetni a hitelezőit.

A hivatalokért való versengésnek egyre nagyobbá vált a kockázata az 1. századra: a Sulla törvényei utáni rendszerben az évi húsz *quaestor*ból¹⁵ statisztikailag csak nyolcnak lehetett esélye arra, hogy *propraetor*ként provinciához jusson, és visszanyerje azokat a hatalmas összegeket, amelyeket például *aedil*sként a *cursus honorum*ába ölt.¹⁶ Az *aedil*iség ugyan nem volt kötelező eleme a *cursus honorum*nak, de *aedil*sként a város ünnepeit rendezve egy arisztokrata rengeteget költhetett, hogy családjának rangjához méltóvá és a polgárok számára emlékezetessé tegye az eseményt.¹⁷ Nyilvánvaló, hogy az *aedil*sként „befektetett” összegek a *praetor*- és *consul*-választáson kamatoztak. Nem lehet azonban csak erre leegyszerűsíteni a kérdést, ebben a szisztémában a gazdagokkal szembeni közösségi elvárás is tükröződik, ami más társadalmaktól sem idegen (például az athéni *leiturgia* mögött álló elképzelésekkel is rokonítható), illetve az érem másik oldalán ott van a bőkezű arisztokrata szerepe, akinek a családja már generációk óta ékesíti templomokkal, oszlopcsarnokokkal a várost és rendezi (és finanszírozza) a közösség ünnepeit. Továbbá egy évig Rómában és

15. Keaveney 2005, 144–149.

16. Lintott 1999, 129–132.

17. Caesar életrajza ehhez is kitűnő példákat kínál: „Aedilsként nemcsak a népgyűlés színterét, a forumot és a basilicákat ékesítette, hanem a Capitoliumon is ideiglenes oszlopcsarnokokat építtetett, amelyekben kiállította fényűző berendezési tárgyainak egy részét (...) Caesar még egy gladiatori játékot is rendezett, igaz, jóval kevesebb vívópárral, mint tervezte. A mindenfelől felvásárolt, több csapatra való gladiátor ugyanis rémületet keltett ellenfelei körében, ezért rendeletben korlátozták a gladiátorok számát, amennyinél többet senki sem tarthatott Rómában.” (Suetonius: *Caesarok élete* – Az isteni Iulius 10; Kopeczky Rita fordítása).

Rómáért tevékenykedni egy sikeresen megnyert *aedilis*választás után a költségek ellenére is vonzóbb lehet a „mezei” *senators*ágnál. Bőkezűség, társadalmi szerepnek való megfelelés, az elit és a *populus* közötti kapcsolat, reprezentálás és ennek közösségi kontrollja – olyan témákhoz, fogalmakhoz jutunk el így is, egy olyan összetett szisztémát látunk, amelyet elképzelni sem tudnánk egy hatékonyan működő normarendszer nélkül. Ahogy a *mores* fontosságára hívják fel a figyelmet a hivatalok elnyerésére fordított hatalmas összegekből következő olyan anomáliák is, mint a hi-telezőknek való kiszolgáltatottság (és az ebben rejlő korrupciós veszély) vagy a provinciák kifosztása. Az *ambitio* és az *avaritia* végletes összefonódása tehát nagyban hozzájárult a polgárháborús helyzetek kialakulásához és a *res publicát* működtető politikai kultúra széthullásához.

A pénzsóvárság és a becsvágy fontosságának felismerése és összekapcsolása természetesen nem Sallustiusnál jelenik meg először, például már Aristotelésnél is e kettő miatt, *dia philotimian kai dia philochrémation* történik a bűnök legtöbbje (*Politika* 1271a). A kontextus Aristotelésnél is teljes mértékben politikai: a spártai állam intézményeinek kritikájáról van szó, a *philochrémata* (= *avaritia*) az *ephoros*okhoz, a *philotimia* (= *ambitio*) a *gerusiá*hoz kapcsolódik.¹⁸ Ugyanakkor fontos és Sallustiust jól jellemző különbség, hogy a társadalmi kontextus Aristotelésnél teljesen hiányzik: a szóban forgó tulajdonságok mint általános emberi hibák jelennek meg, amelyekkel jobban kellett volna számolnia a spártai államrend megalkotójának, Lykurgosnak.¹⁹ Sokatmondó ebben a tekintetben *ambitio* és a *philotimia* különbsége. A görög fogalom nem fedi le az *ambitio* konkrét tetteiben megnyilvánuló tartalmát, a „körbejárást”, amely a római fogalmat *ab ovo* társadalmivá és politikaivá teszi.

Az idézett Aristotelés-helyhez hasonlóan általános emberi bűnként listázza Sallustius fogalmait (is) a *Rhetorica ad C. Herennium* egyik példája:

Duae res sunt, iudices, quae omnes ad malefícium inpellant: luxuries et avaritia. „*Quid amor? – inquit quispiam –, quid ambitio? quid inreligio? quid metus mortis? quid imperii cupiditas? quid denique alia permulta?*”

18. A megvesztegethetőség kiemelt téma ókori forrásainkban Spártával kapcsolatban, vö. Noetlichs 1987, 129–170.

19. Egy Platón-hely a *philotimiá*hoz, mint ami nélkül nem lehet megérteni az emberi viselkedést: A *lakoma* 208c–e. Vö. McGushin 1987, 93.

Két olyan dolog van, bírák, ami az embert bűnre csábítja: a fényűzés és a kapzsiság. Hát a szerelem? – mondhatná valaki. – Hát a nagyravágyás? hát a vallástalan-ság? hát a halálfélelem? hát az uralomvágy? és a sok-sok többi indíték?

II. 21, 34 (Adamik Tamás fordítása)

A *Rhetorica* itt a hibás érvelésre sorol fel példákat, és minden bizonnyal egy létező beszédet, illetve egy bevett retorikai fordulatot használ fel, hogy az adott hibás tételt (*expositio*) illusztrálja. Vagyis Sallustius gondolata egy bevett közhelyen alapul, a kontextusa, a *more*-szal való összekapcsolása teszi egy történelmi koncepció építőkövévé.

A retorikai és irodalmi szövegeknél²⁰ sokkal közelebb áll Sallustiushoz Thukydides, akire ezeknek a fogalmaknak a használatában is támaszkodhatott.²¹ Thukydides a kerkyrai, illetve aztán más városokban is kitörő szörnyű polgárháborúk okait a hatalomvágyon (*arché*) keresztül a kapzsiságra (*pleonexia*) és a becsvágyra (*philotimia*) vezeti vissza. „Mindennek az oka pedig a tehetetlenségből és becsvágyból eredő uralomvágy” (III, 82. 8; Muraközy Gyula fordítása).²² Nemcsak ez a tétel, hanem az egész szokatlanul hosszú 82., illetve 83. caput,²³ a polgárháborúba keveredő városok szörnyű állapotainak bemutatása is hasonlít Catilina Rómájának Sallustiusi leírására. Ugyanakkor mindezek a hasonlóságok csak még inkább kiemelik Sallustius egyedi történelemfelfogását és benne ezeknek a fogalmaknak a jelentőségét. Thukydides magyarázata végső soron az emberi természetről (*physis anthrópon*) való tudásunkra támaszkodik, „amely mindig ugyanaz marad”, szemben a „keretfeltételek” (*tón xyntychión ephistóntai*) változásával (III. 82, 2),²⁴ s ugyan Sallustiustól sem idegen – már csak olvasmányai miatt sem – az emberi természetet bevonni a kutatásba, mégis nála ezeknek a fogalmaknak a társadalmi volta a döntő. S mivel társadalmi fogalmaknak (is) tekinti őket, látja a történelem idejében való megjelenésüket és változásukat is.

20. A hibák hasonló katalógusa Horatiusnál: *Non es avarus: abi. Quid? Cetera iam simul isto / cum vitio fugere? Caret tibi pectus inani / ambitione? Caret mortis formidine et ira?* (Levelek II. 2, 205 skk.) Lásd még Plautus: *Amph.* 75–78; *Persa* 554–558; *Trin.* 1032. A fogalmakhoz és a plautusi párhuzamokhoz lásd Earl 1961, 24, illetve e könyv Plautus-fejezetét.

21. Sallustius és Thukydides kapcsolatához: Gärtner 2011; Scanlon 1980.

22. A fogalmak fontosságáról Thukydidesnél, párhuzamos helyekkel vö. Hornblower 1991, I. 485.

23. Thukydides III. 82–83-ról, a kerkyrai, illetve általában a polgárháborúk jellemzéséről, valamint az egész műben, illetve a görög politikai gondolkodásban elfoglalt helyéről lásd Hornblower 1991, I. 477–479.

24. Hornblower 1991, I. 481.

Sallustius felfogásához legközelebb egy a görög politikafilozófiai elméletekben jártas,²⁵ a rómaiakat jól ismerő görög szerző, Polybios áll, aki Karthágót és Rómát összehasonlítva a következőképpen fogalmaz.

A vagyonszerzés módjára vonatkozó törvények és hagyományok (ethé kai nomima) is sokkal szerencsésebben alakultak Rómában, mint Karthágóban. (...) Rómában viszont nem érhet senkit se annál nagyobb szűgyen, mint ha hagyja, hogy megvesztegessék, vagy pedig ha törvénytelen módszerekkel növeli nagyra vagyonát. (...) Állításunkra bizonyítékként felhozhatjuk, hogy Karthágóban nem szűgyen, hogy az, aki hivatalra pályázik, ajándékok küldésével akarja elérni, hogy azt a bizonyos tisztséget el is nyerhesse, Rómában viszont az ilyesmiért halálbüntetés jár.

Polybios VI. 56, 1–5 (Muraközy Gyula fordítása)

A következő caputban, amelyben lezárja államelméleti kitérőjét, Polybios visszatér a kiindulópontjához, az *anakyklósis*hoz, az államformák változásának törvényszerűségeihez (mert „minden, ami csak létezik, alá van vetve a változás és hanyatlás törvényének”). Ugyan itt már hangsúlyozottan általában beszél, de konklúziója nyilvánvalóan Rómának szóló figyelmeztetés, mi vár rá, ha letér a *mikté politeia* útjáról.

Ugyanis ha egy állam sok veszély közepette biztosítani tudta fennmaradását, nagyhatalommá vált (…), s ennek következtében hosszantartó jólétnek örvendezhet, világos, hogy a jólét következtében polgárai is egyre fényűzőbb módon kezdenek élni, és a kellő mértéket túllépve, egyre nagyobb becsúggyal törekednek a vezető tisztségek (...) megszerzésére.

Polybios VI. 57, 5 (Muraközy Gyula fordítása)

Ez pedig a biztos hanyatlás útja: egyre vadabbul hajszojják a címeket és a rangokat, ami esztelen pazarláshoz vezet. Ezek következtében megváltozik a nép magatartása is, nem engedelmeskedik többet az előjáróinak, mindenben magának követeli a döntés jogát (57, 6–8).

Ha idáig fejlődnek a dolgok, az így kialakult államrend dicsekedve a legszebb szavakkal (tón men onomatón to kalliston) jellemezheti magát, mondván, hogy itt a szabadság és a népuralom (eleutheria kai démokratia) érvényesült, de valójában (tón pragmatón) a legrosszabb lehetőség valósult meg: a csócselék uralma (ochlokratia).

Polybios VI. 57, 9 (Muraközy Gyula fordítása)

25. Mohay 2016, 46–61.

Polybios elméleti alapon tett jóslata nem vált be, Rómában nem alakult ki semmilyen, főképp nem szélsőséges demokrácia, az egyeduralomba nem az *ochlokratiából* (az *anakyklósis* szabályai szerint), hanem az *oligarchiából* lépett át Róma.²⁶ Az általa ismert köztársaságra leselkedő veszélyt és benne a vagyonnak és az *ambitió*nak (*philarchia*) a szerepét azonban jól látta előre. Ahogy azt is, hogy Róma azért működik jól, és lehet sikeres Karthágóval szemben, mert a vagyonosodást, illetve a vagyon felhasználását törvények és szokások (*ethé kai nomima*) szabályozzák.

A „jó vagyon” az örökölt, az apai vagyon (Crassusnak a szemére vetik, hogy többje van, mint amit örökölt),²⁷ amely egy meghatározott életmóddal és az állam irányításával társul: akár elvesztése, akár nagymértékű gyarapítása veszélyezteti az államot vezető tekintélyes polgárok egymás közötti, illetve a kormányzathoz fűződő kiegyensúlyozott viszonyát, röviden: a *most*.²⁸

Ezen a példán kívül emeljük ki még egy fogalmat, amely önmagában a fenti hat fogalomhoz hasonlóan az erkölcs készletébe tartozik a mi szóhasználatunkban, de (például) Sallustiusnál a *mos*hoz kapcsolva politikai-társadalmi terminussá válik. A *luxuria* nemcsak Sallustiusnál, hanem az ókorban általánosan elítélt megnyilvánulása a gazdagságnak, a vagyon felhasználásának. Rómában, ahogy az archaikus görög polisokban is,²⁹ a vagyon fitogtatása a város békéjét, a közmegegyezést veszélyeztette.

26. Érdemes Polybios jóslata mellé tenni Cicerónak a *res publicát* sirató szavait. Egészen másról beszélnek – Polybios egy hazug *demokratiáról*, Cicero pedig arról, hogy a köztársaságnak már csak a látszata van meg –, de a formulázás talán nem véletlenül ugyanaz. *Nostris enim vitis, non casu aliquo rem publicam [démokratian] verbo [tón men onomatón] retinemus, re ipsa [„tón pragmatón”] vero iam pridem amisimus.* (Az állam V. 1, 1 sk.)

27. Egy angol krimiben (Francis 1993, 51) egy évszázadok óta egyazon szakmával foglalkozó család tagja mondja felháborodva valakiről: „Mindig London felé csúszott-mászott, hogy üzleteket kössön. Kakaó! Hallottál már olyanról, aki kakaóval szerzett vagyont? Ez volt Maynard.”

28. Crassus vagyonának negatív megítélése Plutarchosnál kétirányú. Egyrészt a vagyon megszerzésének bectelen módját támadja, a *proscriptiók*, illetve mások szerencsétlenségének (pl. tüzesetek) kihasználását (*Párhuzamos életrajzok – Crassus* 1–2; *Nikias–Crassus* 1), másrészt a vagyon fölhasználását: például több tízezer ember megvendégelése politikailag helytelennek minősül a szemében.

29. A tágabb témakörnek egy klasszikus helye az elpuhultság és a katonai sikertelenség összefüggéséről Hérodotos IX. 123. Vö. újabban Gorman–Gorman 2014, 80–89. Lásd még Solón, Lykurgos, Zaleukos idevágó törvényeit: Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok – Solón* 22; *Lykurgos* 24; *Diodóros* 12, 21. Vö. Németh 1999, 223–225; Szegedy-Maszák 1978; A tyrannosok *typhéjéhez* („durva tyrann bíborit”, Berzsenyi); De Libero 1996, 274–275, 401–408; Hegyi 2000, 156–158. Sybarishoz: Gorman–Gorman 2014, 8–25.

Egyszerre volt jele és oka a szegények és gazdagok közötti szakadék mélyülésének, valamint a vezető csoportokon belüli rivalizálás egyik eszköze. Szemben állt az ősi egyszerűség általánosan helyeselt képével (a fa sórtartóval, Cincinnatusszal, vagy Cato személyes példaképével, Manius Curiusszal).³⁰ A *luxuria* ráadásul – ahogy Sallustiusnál is olvashatjuk – összeegyeztethetetlen a *laborral* és az *usus* „*militiae*val” (7, 3), a rossz lányokat (*scorta*) jelenti a harci paripákkal szemben.

quorum [senatorum] auctoritas maxime florebat, quod cum honore longe antecellerent ceteris, voluptatibus erant inferiores nec pecuniis ferme superiores; eoque erat cuiusque gravior in re publica virtus, quod in rebus privatis diligentissime singulos cives opera consilio re tuebantur.

A senatorok hatalmas tekintélye leginkább azon alapult, hogy míg méltóság tekintetében mindenkit felülmúltak, az élet hívságaival mindenki másnál kevésbé törődtek, vagyon tekintetében pedig csak alig emelkedtek föléjük; és azért volt különösen köszönetet érdemlő virtusuk az államban, mivel a magánügyekben az egyes polgárokat a legnagyobb figyelemmel védelmezték munkájukkal, tanácsaikkal, vagyonukkal.

Cicero: *Az állam* II. (34) 59

Cicero tehát a *senatus auctoritas*ának³¹ legitimitását a szolid vagyoni különbségben, a *voluptas* elutasításában és a polgárok védelmében felhasznált vagyonban (az *opera* és a *consilium* mellett) látta. Hogy ez a kép mennyiben fedti az 5. századi valóságot (az eladósodás okozta társadalmi feszültségek és az emiatt megjelenő néptribunusi intézményről van szó az idézett szöveg előtt), most nem érdekes, fontosabb benne a *senatus* számára megfogalmazott cicerói program: az életvitellel példát mutatni a pol-

30. „Birtokai közelében volt Manius Curiusnak, három diadalmenet hőségének egykori tanyája. Cato gyakran ellátogatott ide, és amikor elnézte a kicsiny földbirtokot s az igénytelen házikót, elgondolkodott arról a férfiúról, aki hajdan Róma legnagyobb embere volt, harcias népeket igazott le, kiűzte Pyrrhost Itáliából, és mégis maga kaplagma kis földjét, s három diadalmenet után is szerény tanyáján élt.” (Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Cato Maior* 2; Máthé Elek fordítása.) Cicero: *De sen.* 55; Cornelius Nepos: *Cato* 1, 1; vö. Aston 1972, 20. Cato birtoklátogatásának gondolata feltehetően saját írásában gyökerezik, Astin Cato egyik beszédének töredékéhez köti: ORF³ *Cato* fr. 128. (Astin 1978, 1–2). Cato a földműves alakját állítja példaképül a *nobilitas* számára, aki egyrészt még megőrizte a mértékletes életmódot, így gyakorolva a *parsimonia* erényét, másrészt az egyszerű életmódnak köszönhetően a jó katona, a *virtus* megtestesítője (Cato: *De agr. praef.* 4; Téglásy 2004, 20).

31. Az *auctoritas* jelentősége a római politika és társadalom irányításában nem szorul taglalásra. Lásd többek között Heinze 1925, 348–366; Brunt 1988, 322, 324; Hellegouarc’h 1963, 295–314, 330–335; Moatti 1997, 27–28, 204–207.

gárok (a luxus elvetése, a vagyoni különbség fitogtatásának elítélése); és a vagyont helyesen felhasználni: segítség másoknak.³² Cicero itt minden bizonnyal szándékosan nem szűkíti le a kérdést a *cliens–patronus* viszonyra, a lényeg a gondoskodás, az az archaikus kötelesség, amely a gazdagokat kötelezte a közösséggel szemben, és amelynek a régi *senátorok* teljes mértékben megfeleltek.

A vagyon és konkrétan a luxus kérdése tehát sohasem önmagában áll, és kontextusa mindig politikai, ha az elit tagjairól és családjukról van szó. Az ezen a területen mutatott helyes magatartás egy *senator* esetében nemcsak az egyén, hanem a testület (a *senatus*) *auctoritas*ának is alapja, tehát többszörösen is a *mores* szabályai alá tartozik. A téma a nagyobb nyilvánosságot kapó, a népgyűléseken is megjelenő kérdések közé tartozott, ennek köszönhetően már a Kr. e. 2. századtól törvényekkel (*leges sumptuariae*) is próbálják szabályozni, de ez nem jelenti azt, hogy kikerülne a *mores* hatásköre alól.³³ A legelső hitelesnek tartott³⁴ *censori* ítélet, amelynek során egy *senator* eltávolítottak a *senatus*ból, 10 font ezüst miatt történt,³⁵ és a többi fennmaradt ítélet nagy része is a *senátorok* luxusával foglalkozik. De mivel az irodalomnak is kedvenc témájává vált a fényűzés ostromozása – a szatírárt, de más műfajokat is Luciliustól Horatiusig és tovább, nehezen lehetne elképzelni nélküle –, túlságosan általános erkölcsi szemponttá vált, háttérbe szorult az archaikus és konkrét, az állam irányításához szorosan kötődő tartalma.

A *Catilina összeesküvése* 13. caputja (a *praefatio* vége) teljes egészében a luxusnak és a belőle következő bűnöknek van szentelve,³⁶ és ez még Salustiusnál is az általános erkölcsi züllés leírásának tűnhet, ha csak olyasmire figyelünk, mint amiről az alábbi sorok szólnak:

De a hentergés, védelem és a többi ilyesfajta élvezet iránti gerjedelem is ugyanúgy megszállta őket. Férfiak asszonyként szerettek, asszonyok az utcán árulták tisztaságukat; ingyencfalatokért az egész földkerekséget felkutatták; aludni mentek, még mielőtt elálmosodtak; nem várták meg az éhséget vagy szomjúságot, sem a hideget vagy fáradtságot, hanem elpuhultságukban mindennek elébe mentek.

13, 3 (Kurcz Ágnes fordítása)

32. A népről való gondoskodás Augustus politikájának már különlegesen fontos eleme lesz, lásd RGDA 3; 15–24.

33. Ezekről a törvényekről kimerítően Baltrusch 1989, 40–131.

34. Bleicken 1975, 380; ezzel szemben az elsőség kérdésében: Jhering 1907, I. 190 skk.

35. A *censori* ítéletekhez bővebben lásd „A *censori regimen morum*” című részt e könyv 4. fejezetében.

36. Párhuzamos helyekhez McGushin 1977, 102. Például egy anekdota Lucullus fényűző házáról: Cicero: *A törvények* III. 30.

De mindez arra a vagyonos ifjúságra vonatkozik (13, 4), akikből *magistratus*oknak, hadvezéreknek, *senator*oknak kellene lenni, és ami még nagyobb baj: lesznek is. A 13. caputot ugyanakkor Sallustius a luxusépítkezésekkel kezdi: város nagyságú paloták építése miatt „magánemberek hegyeket mozdítanak el és a tengereket töltene fel”, majd ezt így kommentálja: „ezek csúfot űztek gazdagságukból, hiszen amit megbecsülten (*honeste*) élvezhettek volna, azt szégyenletes mohósággal elpocsékolták” (13, 1–2). Ez a fentebb Cicerónál már érintett gondolatra – *van* megfelelő módja a gazdagságnak – rímel. Ki kell emelni itt még egy, a római politikai gondolkodás számára alapvető elemet. Sallustius – ez a *censori* attitűddel (Gellius XVII. 18) író történetíró – kihangsúlyozza a hegymozgatók magánember voltát: olyasmit végeznek *privatus*ként (olyasmire fordítják pénzüket), ami csak állami feladatként elképzelhető.³⁷ Továbbá ezeknek a bűnöknek az egy caputba való összefoglalása az olvasót óhatatlanul is értelmezésre, kapcsolatkeresésre sarkallja: a világ fizikai felforgatása (szárazföldre változó tengerek, elmozdított hegyek) után a sarkaiból kifordult emberi élet következik, ahol a férfi és nő szerepek összekeverednek, ahol a legalapvetőbb emberi szükségletek, mint az éhség és a szomjúság, elveszítik az értelmüket. A határok eltűnével – tenger és szárazföld, *privatus* és *publicus*, férfi és nő, éhség és jóllakottság között – maga a rendezett társadalom, a *civitas* szűnik meg. Ez a nagy ívű irodalmi kitérő a züllésről itt a *praeatio* legvégén csak Sallustius írói vénájáról, illetve arról árulkodik, hogy az ókorban máshol húzódtak az irodalom és a történetírás határai, mint a mi világunkban.

Az ifjú Scipio

Az „*o tempora, o mores*” attitűd, az ostorozott jelen – a Catilina hálójába kerülő ifjak (vagy például a Horatius által kiszerkesztett Tigellius luxusa)³⁸ – és az idealizált múlt (Cincinnatus) történetírói, szónoki, irodalmi szembeállítás az általános forrásainkban, ha vagyonról, kicsapongásról, luxusról van szó. Ennek egy variációja, amikor az író egy kortársat állít

37. A feltöltött tenger képe – Xerxés *hybris*ének megidézésén túl – Kr. e. 23 óta már inkább Horatiushoz kapcsolódik az olvasóban: „Fogy egyre a halnép hona: töltik a / tengert megint a kőmivesek; zuhog / a sziklatömb, fut-lót a pallér / s véle az úr, aki- nek nem is jó // immár a szárazföld...” (*Ódák* III. 1, 33–37; Illyés Gyula fordítása). Ugyanakkor, úgy tűnik, Szent Jeromos Sallustius „idézi”: *Xerxes rex potentissimus qui subvertit montes, maria contravit* (*Ep.* 60, 18), vö. McGushin 1977, 102.

38. Horatius: *Szatírák* I. 2, 1–4.

szembe a korszak hanyatló normáival, egy „anti-Catilinát”, akiben nem megtestesül korának *corrupti mores*e, hanem annak szöges ellentétét képviseli. A legismertebb irodalmi, történetírói példája ennek a nézőpontnak Tacitusé, aki apósa, Agricola történetét írja meg.³⁹ Van azonban egy, a vagyon és a politikum kapcsolatát középpontba állító, ráadásul jóval korábbi forrásunk is: Polybios hatalmas munkájának Scipio Aemilianusszal foglalkozó részletei. A fiatal Scipio polybiosi jellemzése⁴⁰ bizonyára több ponton is túlzónak tekinthető, hiszen két, egymás iránt apa-fiúi érzelmet tápláló barátról van szó (XXXI. 25, 1), továbbá maga Polybios is Scipio belpolitikai vitáinak, az őt ért támadásoknak a kontextusába helyezi el fiatalkori tetteinek bemutatását. „Azért írtam egy kissé hosszabban Scipio jelleméről (...), nehogy bárki is kétségbe vonja ezen férfiú jeles cselekedeteinek dicsőségét” (31, 30; Forisek Péter fordítása). Ugyanakkor Polybios a kortárs olvasóknak (is) ír egy-két évtizeddel korábbi eseményekről, tehát a csokorba szedett tények (például egy hozomány gyors kifizetése) valóságosságához akkor sem fér kétség, ha ezek tálalása vagy válogatása tendenciózus is.

Polybios Kr. e. 2. századi megfigyelőként és részben kortárs események megörökítőjeként a *metus hostilis* megszűntét, a romlás Sallustiusztól 146-ra datált kezdőpontját korábbi időponthoz, a makedón királyság leveréséhez köti.⁴¹ Ez az a pillanat, amely után szerinte általános zűllés⁴² következett be. Polybios, Sallustiuszt megelőlegezendő, a testi szerelemről (fiúk és örömlányok), ivászatról, fényűzésről, görögöktől eltanult kicsapongásokról beszél.⁴³ Mindettől Scipio távol tartja magát, hatalmas vagyó-

39. Bővebben lásd az „Egy történetírói közhely” című szakaszt e könyv 1. fejezetében.

40. Polybios XXX. 25 skk. Érdekes, és talán nem is véletlen, hogy mindkét esetben közeli a kapcsolat az író és hőse között: vő ír az apósáról, illetve atyai barát és tanítómester a tanítványról.

41. Polybios tehát a pydnai csatával, Sallustius pedig egy csaknem negyed századnyi-val későbbi eseménnyel, Karthágó elfoglalásával és lerombolásával hozza összefüggésbe (Sallustius: *Catilina* 10) Róma hanyatlásnak indulását. A *metus hostilis*, illetve *metus punicus* kérdéséhez, továbbá a hanyatlás kezdetének időpontjához az ókori szerzőknél lásd Earl 1961, 42–44; Scullard 1951, 241–243; McGushin 1977, 87–88.

42. Polybios XXXI. 25: *δια τὴν ἐπὶ τοῦ χείρον ὁρμῆν τὸν πλεῖστον*. Marsh mintegy tizenöt ezer kilogramm zsákmányolt arany és háromszáz tonna ezüst beáramlásával számol – a 2. századnak mindössze az első harmadára vetítve (Marsh 1971, 2–3).

43. Pontos árákat is kapunk: egy ifjú szerelme egy talantont is érhetett, egy korsó pontosírt halért háromszáz drachmát is adhattak (Polybios XXXI. 25). Cato mindenestre nem érezte jól magát olyan ember társaságában, akinek az ínye érzékenyebb volt, mint a szíve (Plutarchos: *Πάρηζαμος ἐλετράζοκ* – *Cato Maior* 9, 7). Astin által rekonstruált gondolatmenetében az ingyenségben megmutatkozó fényűzés pénzsóvársághoz vezet, ami pedig alkalmatlanná teszi az embert a politikai szerepvállalásra: Astin 1978, 91–93.

nát nem fényűzésre fordítja, hanem a nagylelkűség gyakorlására. Amikor „adoptáló nagyanyjának”, P. Scipio Africanus Maior feleségének (aki egyben vér szerinti nagynénje is) arany- és ezüsttárgyait és szolgálólányait – amivel Aemilia oly pompázatosra tette ünnepi felvonulásait – megörökölte,⁴⁴ azokat nem megtartotta, hanem vér szerinti anyjának ajándékozta,⁴⁵ majd annak halála után leánytestvéreinek adta. Ha lehet, még nagyobb megdöbbenést vált ki Rómában („ahol senki sem ad át semmit magánvagyonából senki másnak”), hogy adoptáló apja leánytestvéreinek hozományát⁴⁶ a törvény előírta három év helyett az első tíz hónap lejártakor kifizeti. Valamint nemcsak lemondott a nála rosszabb anyagi helyzetben lévő bátyja, Fabius javára a saját örökségrészéről, hanem még a halott apjuk tiszteletére Fabius által rendezett gladiátorjátékok költségeinek felét is állta. A polybiosi jellemzésben Scipio önmegtartóztató életvitelére, illetve bátorságára (amit vadászattal fejlesztett) egy-egy caput, míg ajándékozási akcióra három caput jut. Ez már önmagában kiemeli nemcsak Scipio viselkedésének megdöbbentő voltát, hanem a vagyonhoz való viszonyulás fontosságát a 2. századi köztársaság politikai gondolkodásában.

Érdemes először Polybios, illetve a többi már citált forrásunk alapján megfogalmazni, mit *nem* tesz a vagyonával Scipio. Egyrészt nem költi fiúkra, lányokra és halakra, másrészt azonban nem is osztat ingyen gabonát a népnek,⁴⁷ vagy költ hatalmas összegeket egy tisztség elnyerésére, mint Caesar. Ahogy Polybios fogalmaz, az elismerést nem az – összesen hatvan talantonra rúgó – summa nagyságával vívta ki, hanem az adományozásra megfelelő alkalom kiválasztásával (XXXI. 28). Harmadrészt a pénzt nem is gazdasági eszközként kezeli, nem törődik vele, hogy a likvid vagyon

44. Aemilia alighanem Africanustól örökölte a vagyont, hiszen fivérei nem voltak olyan gazdagok, vö. Walbank 1979, 503.

45. Érdemes külön is felidézni egy tényezőt, amelyet Polybios külön is kiemel (XXXI. 26), mondván: Scipio nemeslelkűsége ez után a gesztus után híresült el – a nők nagyon is hangos suttogó propagandájának köszönhetően. Az akcióba Walbank szerint elve bele volt kombinálva a széles nyilvánosság (ami érdekes fényt vet a magán- és a közélet, sőt a politika kapcsolatára), Walbank 1979, 505. (Scipio anyagiak iránt tanúsított érdektelenségéről lásd még Polybios XVIII. 35.)

46. Walbank plauzibilis értelmezése szerint (1979, 506 sk.) Africanus felesége férjének legalábbis egyik örököse volt, nővérei pedig csak hagyományosai – bár a hozomány voltaképp a férjeké lett. Amikor Lucius Aemilius, Scipio természetes apja meghalt, az őt megillető örökrész összege hatvan talanton volt, ami nagyságrendileg megegyezik az „adoptáló nagynéniknek” korábban kifizetett ötvennel (Polybios XXXI. 28).

47. Vö. Sp. Maelius Cicerónál: *Catilina* 1, 1, 3, valamint lásd a „*Fas és mos*” című szakaszt jelen könyv 4. fejezetében.

üzleti hasznot hajthat – az „adoptáló nagynénik” férjeinek értetlenkedő szavait parafrázálva: hogy az idő pénz.⁴⁸ (Walbank úgy véli, a részletekben kifizetendő hozomány intézményesítésére éppen az összeg nagysága miatt lehetett szükség a *patricius*családok körében.)⁴⁹

Nehezebb kimerítő választ adni arra a kérdésre, hogy mi az, amit nagy-lelkűségével Scipio elér. Anélkül, hogy önzetlenségét és nemeslelkűségét megkérdőjeleznénk, megfogalmazható, hogy vagyonát politikai tőkére, tekintélyre váltja. Az ajándékozás nyilvános és ritualizált:⁵⁰ a gazdagság közösség előtti megmutatása és társadalmi pozícióra való váltása a felesleg reprezentálása. Az ajándékozott talantonok és értéktárgyak jelentős része közvetlenül a család és külön az ajándékozó hírnevét erősíti: Aemilia (Scipio Maior felesége) halála után a család más nőtagjai reprezentálnak a vallási felvonulásokon. Ahogy az Aemilius Paullus tiszteletére rendezett gladiátorjátékokra költött harminc talanton sem kidobott pénz a család tekintélye szempontjából.⁵¹ És végül a sógorokkal és a fivérrel szembeni nagyvonalúság is értelmezhető a *nobilitas*, illetve a család, a *gens* politikai erőterében. A scipiói ajándékozás lehetséges mozgatórugóinak felsorolása Polybiost nem cáfolja, csak kiegészíti. Hiszen ő is megtervezettnek írja le barátja és tanítványa akcióját, amelynek az a célja, hogy hírnevét növelje,⁵² és hogy méltóvá váljon az őseihez.⁵³ Párbeszédük felépítése alapján még az is megkockáztatható, hogy a klánon belüli vezető szerep megszerzése is szerepel a távlati célok között, amit a nagynénjei férjeivel és a testvérével szembeni nagyvonalúság is alátámasztani látszik.

48. Polybios XXXI. 27: *lysiteleia peri ton chronon*.

49. Walbank 1979, 508. Cicerónak azokra a nehézségeire is hivatkozik, amelyekbe Tullia kiházásítása során ütközött: Cicero: *Att.* XI. 2, 2; 4a; XXIII. 3; XXV. 3.

50. A szakirodalom az ajándékozásról szóló törvényeket is besorolja a *leges sumptuariae* közé. Ezek a törvények – például a *lex Publicia de cereis*, Kr. e. 209 (?) – a római gondolkodás egy másik aspektusát tükrözik, és csak távolról tartoznak ide az eliten belüli ajándékozás témájához. Formálisan az ajándékadást korlátozzák ugyan, lényegükben azonban az -elfogadást. A *clienst* védik az ügyét intéző *patronustól*, pontosabban a szegény *clienst* a gazdagabbtól. Lásd Baltrusch 1989, 41, 61–62.

51. A temetések jelentőségéhez lásd e könyv 5., *Pompa funebris* című fejezetét.

52. Scipio és Polybios legelső beszélgetésében (ennek felidézésével kezdi el a történetíró Scipio jellemzését) már nagy hangsúlyt kap a *fama*. Az ifjú azt kérdezi panaszosan a náluk vendégeskedő görög túsztól, hogy miért nem törődik vele is, mint a bátyjával? Nyilván mert azt gondolja, amit egész Róma beszél: hogy nem képviseli méltó módon a családját (XXXI. 23).

53. A két megfogalmazás persze ugyanazt a célt takarhatja: lásd Blösel 2000, 42–43; Hölkeskamp 1987, 219–220; Hellegouarc’h 1963, 242–243. Az egyéni *virtus* és a *gens*, a család örökségének viszonyához lásd még e könyv *Pompa funebris* és *Plautus* című fejezeteit.

A leendő rokonok (sógorok) közötti nagyvonalúság a hozomány kérdésében az egyik központi témája Plautus *Trinummus* című vígjátékának.⁵⁴ A fő kérdés ott is a *fama*: hogyan szerez a nagyvonalúság, illetve a helyes viselkedés a város közvéleménye előtt (el)ismertséget, és azon keresztül *honost*.⁵⁵ Ez a tulajdonképpen bizarr egyezés egy vígjáték cselekménye és egy arisztokrata ifjú történetíró által megörökített tettei között mindkét forrásunk szempontjából figyelemre méltó. Mutatja Plautus görögből fordított darabjának rómaiságát és közéleti voltát, ugyanakkor segít megérteni a hozománykérdés vagy az ajándékozás ritualizált⁵⁶ voltát a római társadalomban. A fiatal Scipio bár a szűk családon belül cselekszik, nagyvonalúsága – mint a színházi párhuzam mutatja – érdekes a nagyközönség számára, tettének jelentősége és jelentése van a hírekre figyelő közvélemény, lényegében a római társadalom számára.

A 3. századra kialakuló vezető csoportokhoz, a *nobilitashoz*, illetve a szélesebb körhöz, a *senatus*hoz való tartozás kevés objektív (jól megragadható) kritériumának⁵⁷ egyike a vagyon, a másik pedig a származás (a kivételek mindkét esetben erősítik a szabályt). A *patricius*okból és a *plebeius*okból kialakult új elit nehezebben körvonalazható kritériuma a kollektív mentalitás,⁵⁸ amelynek része – vagy másképp fogalmazva: egyik megjelenési formája – az a normarendszer, amely a közéleten kívül a magánéletet is szabályozta – a *mores*. Ennek nagyon fontos eleme a vagyonhoz való viszony (nem elég gazdagnak lenni...). Polybios Scipio-történetében ezek a vonások, ezek a kritériumok nemcsak együtt, hanem egymással szorosan összefonódva jelennek meg. Nemcsak egy 2. századi pozitív példát, *exemplum*ot kapunk a vagyontöbblet helyes fölhasználásáról, a még Sal-

54. A darabról részletesen lásd a VI. fejezetet.

55. Walbank hívja fel a figyelmet arra, hogy Polybios szóhasználata összevethető a Plautus *Trinummus*ában szereplő Lysitelesnek Lesbonichushoz intézett szavaival (642 skk.): *in foro operam amicis da (...) honori posterorum tuorum ut vindex fieres* (Walbank 1979, 497, 3. jegyzet). Megjegyzendő, hogy a *délos gar (...) mega phronón* kifejezést Walbank *magnanimus*nak érti („high spirit”-nek fordítva, szemben Astin kevésbé emelkedett „serious mind” értelmezésével), és úgy véli, Scipio nagyvonalúsága révén saját ambícióira történik utalás; uo. 498, 4. jegyzet. Scipio mindenestre úgy érzi, ha elnyerné Polybios figyelmét, az lenne a bizonyítéka annak, hogy méltó a családjához.

56. Az intézményesség (szokásoknak és kommunikációs formáknak az intézményesülése) kutatásában rejlt lehetőségekről Linke–Stemler 2000, 12–14. Ugyan Róma társadalma távol áll az Északnyugat-Amerikában élő Kvakiutl törzsetől, sőt még Diomédész és Glaukos világától is, de jobb megértésében Mauss is nyújthat némi segítséget, Mauss 2000, 195–342.

57. A kérdéshez lásd Hölkeskamp (1987) rendkívül alapos, a „*nobilitas*-vitát” szintetizálni igyekvő munkáját, különösen a IV. fejezetet.

58. Vö. Hölkeskamp 1987, 204 sk.

lustius által romlatlannak ítélt időből – bár ez sem lenne kevés –, hanem talán ennek a történetnek a révén közelebb kerülhetünk egy politikai pályára készülő fiatal *nobilis* gondolkodásának megértéséhez.

A származás által támasztott elvárásoknak a politikai elit többi tagja előtt való megfelelés, illetve a *commendatio maiorum*on túl a saját joggal szerzett tekintélynek majd igazán látványos kiteljesedése Scipio karthágói győzelme lesz. De a törvényes korhatár előtt szerzett *consul*sághoz vezető út egyik első lépése a hatvan talanton ügyes szétosztása. Különböző örökségeit megkapva Scipio a politikai elit íratlan normáinak (*mores*) fényesen megfelelvén járt el. Nem pazarolt, nem hivatkozott személyesen a vagyonával, teljesítette mindkét családjára iránti kötelességét.⁵⁹ Polybiosnak elhihetjük, hogy Scipio nagy hírnévre tett szert, és ez a siker Sallustiusnak a *most* a vagyonnal összekapcsoló, illetve ennek a kérdésnek a fontosságát hangsúlyozó *res publica*-ábrázolása felől érthetővé is válik, igazolódik az a fontosság, amit Polybios tulajdonít neki. De fordítva is igaz: Polybios kortársi, egy konkrét vagyoni szituációt bemutató leírása történeti háttérrel ad Sallustius nagy ívű összefoglalásához.

A vagyonhoz való viszonyra nemcsak az íratlan normáknak volt hatásuk, és áthágóikat nemcsak a *censor* büntette, hanem a *lex*eknek is nagy szerepük volt a kérdés szabályozásában. A legérdekesebb és legfontosabb⁶⁰ törvény a *lex Claudia de nave senatorum*, amely a *senato*rok kereskedelmi tevékenységét korlátozta. A *mos* korlátaira figyelmeztet minket, hogy a *senato*rok viselkedését és életmódját alapvetően meghatározó korlátozást a Kr. e. 3. század vége óta már egy *lex*, nem pedig a *mos* jelentette. De erre figyelmeztette már a 3. század végi – normáit és „öntisztító” képességét mint legitimációjának fontos elemét őrző – *senatus*i arisztokráciát is. Az olyan gyors és erőszakos változásokat, mint amiket Itália meghódítása és az 1. pun háború hozott – ez esetben – gazdasági téren, a *censori regimen morum*mal nem lehetett kezelni, így (számtalan más lehetséges ok mel-

59. Az *adoptio* (valamint az *arrogatio*) római szisztémája, amely fontos szerepet töltött be a politikai élet keretét alkotó kapcsolati hálóban az elit családjai között, számtalan „illemszabály” által volt körülbástyázva. A jog csak az *adoptio*, illetve az *arrogatio* aktusát szabályozta (vö. Földi–Hamza 1996⁸, 247), a családok és a társadalom elvárásait a jogilag már csak az egyik családhoz tartozó fiúval szemben nem. Scipio egyrészt a saját – *adoptio*ból származó – vagyoni előnyeit csökkentette, hangsúlyozta a nagy Scipióhoz fűződő nem anyagi érdekeket. Másrészt csökkentette a bátyjával szembeni anyagi előnyét, harmadrészt a jog által előírtnál korrektebb a két Scipio-lánnyal, illetve a férjeikkel – hogy csak három dolgot említsünk.

60. Az ebben az összefüggésben érdekes többi törvényt *leges sumptuariae* néven fogja össze a szakirodalom. Közülük néhányhoz lásd a „*Fas és mos*” című szakaszt jelen könyv 4. fejezetében; részletes áttekintéstük: Baltrusch 1988, 40–131.

lett)⁶¹ a *lex Claudia* a *mos* védelme miatt is születhetett. A *senator* ne szakadjon el a földtől, csak azokkal a terményekkel lépjen ki a piacra, amelyek saját birtokán teremnek. (Az ötszáz *amphora*, a szárazföldi szállítás és a birtokok több, Itália-szerte elszórt, kisebb tagból összetett szerkezete ezt lehetővé tette.) A punokkal való újabb konfliktus a *senatust* gesztusokra is kényszerítette egy másik társadalmi csoport – leegyszerűsítve: a távolsági kereskedelemben érdekelt pénzemberek –, illetve általában a háború terheit viselő római nép felé. És ha innen (tehát a *senatorok* önkorlátozó gesztusa felől) nézzük, akkor a törvény keresztülgondolásában ugyanúgy a *mores* működését érhetjük tetten, mint ahogy egyik hangoztatott céljában, a *senatus* hagyományos státuszának megvédésében is.

Jellemző a törvény „vitájának” liviusi leírása is (XXI. 63, 3–4), ahol a *mos* szellemében érvelnek a törvény mellett. Ugyancsak érdekes a törvény *imperfecta* volta (nem rendelt büntetési tételt a bűnhöz), vagyis az, hogy a törvényszegőnek a *censor* megszégyenítésével kellett szembenéznie (nincs adatunk sem bírói, sem *censori* ítéletre). A *lex Claudia* témájának utóélete is informatív: egyrészt nem volt szükség a megújítására (mint például a földbérletet vagy a hivatalszerzést szabályozó törvények esetében), másrészt a késő köztársaságkori szemlélet⁶² nem a *lex Claudiát* kérte számon a normát megszegőkön, hanem általában tisztességtelennek és az egyes *senatorok* méltóságával összeegyeztethetetlennek ítélte a kereskedelmi haszonszerzést: nem a törvényt kérte számon, hanem a *most*.

Lucilius

Luciliust, Scipio barátját⁶³ és a korának visszasságait szóvá tevő satíraszzerzőt személye és a politikai élettel való sajátos kapcsolata különösen érdekessé teszi. A társadalmi elithez tartozik (szemben például Ennius-szal, Plautusszal vagy földijével, Naevius-szal), előkelő, gazdag, campaniai születésű lovagrendű római polgár.⁶⁴ Ház Rómában, birtok Itália több vidékén, talán Szardínián és Szicíliában is,⁶⁵ kitűnő neveltetés, nagy

61. A *lex Claudia* kiváltó okait kutató számos (katonai, társadalmi, gazdasági, politikai) elképzeléshez, valamint ezek meggyőző és alapos bírálatához lásd Baltrusch 1989, 32 skk.

62. Cic. *Flacc.* 70; *Verr.* II. 4, 8; II. 5, 45 sk.; II. 2, 122; *ad fam.* XVI. 9, 4; *off.* I. 151; Baltrusch 1989, 30.

63. Scipio és Lucilius kapcsolatához lásd Gruen 1992, 273, 280–281.

64. Gruen 1992, 273, 277 skk.; Albrecht 2003, 188; Fiske 1920, 64.

65. Scholz 1986, 218; Gruen 1992, 279; Fiske 1920, 66.

műveltség.⁶⁶ Feltételezhető, hogy nemcsak részt vett Scipio oldalán a numantiai hadjáratban, hanem vagyonából jelentősen támogatta is a vállalkozásban Scipiót.⁶⁷ Vagyis anyagilag és társadalmilag egyaránt független, és azt, hogy mit ír, illetve kivel barátkozik és kit támad, csak elvei és rokon-, illetve ellenszenvai dönthették el. Ezt a „szabadságát” erősítette az is, hogy saját (aktív) politikai ambíciói – forrásaink alapján – nem voltak.⁶⁸ Költőként annál szenvedélyesebben érdekelte Róma közéletének szinte mindegyik szegmense, harminc könyvnyi szatírájában rengeteg témával foglalkozott⁶⁹ a házasság kérdéséről a politikusok – például Scipio ellenfeleinek,⁷⁰ L. Cornelius Lentulus Lupusnak és Q. Caecilius Metellus Macedonicusnak⁷¹ – viselt dolgain keresztül a tékozló lakomáig.⁷² Egyik, házasságról szóló töredéke összekapcsolható Q. Caecilius Metellus Macedonicus *censorként* Kr. e. 131-ben elmondott beszédével, amelyben elismerve ugyan a dolog kellemetlen voltát, mégis házasságra biztatta a rómaiakat.⁷³

*Homines ipsi hanc sibi molestiam ultro atque aerumnam offerunt
ducunt uxores, producunt quibus haec faciant liberos.*

*Önként vállalják az emberek mind ezt a sorscsapást:
asszonyt vesznek, hogy nekik csináljanak majd gyermeket.*

678–679 M. = 634–635 K. = 644–645 W. (Adamik Tamás fordítása)

66. Valószínűleg Athénban is tanult, Kleitomachos (Karneadás tanítványa, az Akadémia feje) egyik írását Luciliusnak ajánlja (Cic. *ac.* II. 102); Scholz 1986, 218; Albrecht 2003, 189.

67. Albrecht 2003, 189. Tagja volt a *cohors amicorum*nak; Pina Polo 2001, 96.

68. Ugyanakkor a családból nem hiányozhatott a politikai ambíció: testvére *senator*, illetve rokoni szálak kapcsolták Pompeius Magnushoz is; vö. Gruen 1992, 277.

69. Részletes áttekintésük: Adamik 1994, 198–204.

70. Politikai elkötelezettségéhez, illetve függetlenségéhez lásd Scholz 1986, 230; Gruen 1992, 274. Krenkel (1968, 261 skk.) *popularis*nak tartja; Raschke (1987, 304 skk.) a *mos maiorum* talaján álló konzervatívnak.

71. Scholz 1986, 227; Albrecht 2003, 189. Vö. továbbá Liv. *perioch.* 59.

72. XX. könyv. Vö. Sallustius: *Catilina* 13, 2–3; 11, 6; ill. Adamik 1994, 204.

73. *Si sine uxore pati possemus, Quirites, omnes ea molestia careremus; set quoniam ita natura tradidit, ut nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo vivi possit, salutis perpetuae potius quam brevis voluptatis consulendum est.* „Ha kibírnánk feleség nélkül, polgárok, mindnyájan ellennénk eme kellemetlenség nélkül, de mivel a természet úgy rendelkezett, hogy az asszonyokkal nem valami kellemes, nélkülük viszont lehetetlen élni, inkább törődjünk állandó jólétünkkel, mint az ideig-óráig tartó örömmel.” (Gellius I. 6, 2; Muraközy Gyula fordítása.)

Mint Livius kivonatolójától tudjuk, a *censor* célja a demográfiai helyzet javítása volt.⁷⁴ Lucilius tehát egy sokakat érintő és érdeklő, a vígjátékokban⁷⁵ is megjelenő kérdést tárgyal egy konkrét eseményhez, egy népgyűlési beszédhez kapcsolódva. Amennyire a töredékből és a beszédre vonatkozó forrásainkból megállapítható, a *censor* érvelésének logikátlanságán gúnyolódik.

A pazarló lakomákhoz vagy a házassághoz képest első ránézésre szokatlan szatíratéma, de Lucilius szenvedélyes hangján előadva felbukkannak nyelvi és helyesírási kérdések is.

*Iam pridem equidem nos vera vocabula rerum amisimus, quia bona aliena largiri liberalitas, malarum rerum audacia fortitudo vocatur, eo res publica in extremo sita est.*⁷⁶

Bizony már réges-régen elfelejtettük a fogalmak valódi nevét: a más javainak osztogatását bőkezűségnek, a gaztetre való elszántságot bátorságnak hívjuk, s így az állam a tönk szélére jutott.

Sallustius: *Catilina összeesküvése* 52, 11 (Kurcz Ágnes fordítása)⁷⁷

Luciliustól nem maradt fenn olyan töredék (vagy nem is született olyan sor), amely ennek a híres Cato-beszédnek sallustiusi-thukydidési végletekig vitt gondolatát előlegezné meg. A párhuzam azonban segít megérteni a közért és a közbeszédért aggódó költőnek a nyelvet politikai-társadalmi jelenségnek felfogó attitűdjét. De a nyelvi érdeklődésnek egy másik oka is felvethető: ahhoz a szélesebb elithez való tartozás, amelybe a költő beleszületett. Ebbe a rétegbe – maga Lucilius jó példa erre – nemcsak a régi *consularis* családok *magistraturát* viselő sarjai, hanem vagyonuk,

74. Livius: *Epit.* 59. Livius hozzáfűzi, hogy ezt a beszédet olvasta fel Augustus a saját törvényjavaslatai támogatására a *senatus*ban.

75. Lásd Plautus már emlegetett darabjának, a *Trinummus*nak a „feleségvicceit”: 39–65; 1184–1189; bővebben lásd jelen könyv Plautus-fejezetét.

76. A szöveg így folytatódik: *Sint sane, quoniam ita se mores habent...*

77. A Sallustius által Cato szájába adott gyönyörű gondolat amúgy nagyon kedvelt motívum az ókori szerzőknél (akár még Cato is ismerhette és idézhette). Sallustius valószínűleg Thukydidésnél találkozott vele, a fentebb már idézett polgárháborús helyzet leírásának részlete ez is. „S önkényesen megváltoztatták az egyes dolgokat jelölő szavak megszokott jelentését is. Az esztelen vakmerőséget bajtársias férfiaságnak nevezték” (Thukydidés III. 82, 4; Muraközy Gyula fordítása). További párhuzamos helyekhez (Platón, Plutarchos) lásd McGushin 1977, 261. E híres helyhez lásd még Drummond 1995, 72–73; a Caesar–Cato beszédpár thukydidési előzményéről Pöschl 1970, 388–397; Sallustius és Thukydidés kapcsolatáról Syme 1964, 51–56; 245–246.

földbirtokaik, rokoni kapcsolataik, iskolázottságuk révén a lovagrendűek is beletartoztak. A csoporthoz való tartozás kritériumai között bizonyos viselkedésbeli és műveltségi normáknak való megfelelés is szerepelt, és ezeknek leginkább szembe- (vagy fülbe-) tűnő jele a beszéd. És abban a korban, amikor ezek a normák egyre inkább vita tárgyává lettek, hiszen új hatásoknak (elsősorban a görög kultúra befolyásának) kellett őket megfeleltetni, különösen érdekes lehetett, hogy ki tud egyszerre a privilegiált műveltségéről és rómaiságáról bizonytságot téve beszélni. Luciliusnál két kérdés emelkedik ki ezen a területen: az *urbanitas* és a görög elemek használatához való viszony – mindkét esetben nyilvánvaló a társadalmi kontextus, valamint a konfrontációs lehetőség.⁷⁸

A sallustiusi történelemábrázolás fontos fogalomparáját, az *avaritiát* és az *ambitiót*⁷⁹ is megtaláljuk Luciliusnál:

*Aurum atque ambitio specimen virtutis virique est.
Tantum habeas tantum ipse sis tantique habearis.*⁸⁰

*Az arany és a hivatszerzés a virtusnak és a férfinak az ismertetőjele.
Amennyid van, magad annyi vagy, és annyinak is tartanak.*

1194–1195 M. = 1127–1128 K. = 1194–1195 W.

A szövegösszefüggés ismerete nélkül is bizonyosan állítható, hogy szatirikus kijelentésről⁸¹ van szó: a *virtus* torzulásának kritikájáról, keserű korrajzról. A szöveg (egyik) ókori értelmezéséhez támpontot nyújtanak azok a Iuvenalis-helyek, amelyhez kapcsolva scholionként fennmaradt. A tanú esetében a vagyon – írja Iuvenalis – többet számít, mint a tisztesség, legyen az bár olyan, mint Numác vagy Claudia Quintáé. „Rómában rögtön vagyonát kérdik s legutolszor / erkölcsét (*mores*)... Össze ahány aranyat gyűjtött ki-ki, annyi hitelt nyer / esküje” (III. 137–143; Muraközy

78. Scholz 1986, 228.

79. Sallustius: *Catilina* 11, illetve más kifejezésekkel: *Igitur primo pecuniae, deinde imperii cupido crevit* (10, 3; vö. 10, 4; lásd még: Lucretius III. 59). Astin már Cato *luxuria*-ellenességének is abban látja az egyik komponensét, hogy (bizonyos személyes előítéleteken túl) Cato összefüggést látott a fényűzés, a fősvénység és a helytelen hivatali magatartás között, úgy véelve, hogy a *luxuries* egyenes következménye az *avaritia*, ennek pedig a „corruption” és az „extortion”, a zsákmány kisajátítása, amelynek normális esetben az államot vagy a katonákat kellene illetnie (Astin 1978, 91).

80. Marx és Krenkel *virique* helyett *utrique* olvasatot fogad el.

81. Scholz 1986, 231.

Gyula fordítása).⁸² Lucilius, hasonlóképpen, mint az általa megteremtett⁸³ szatíra későbbi művelői is, sokat foglalkozik a vagyon problémakörével. Ugyanakkor ez a két sor is mutatja, hogy nemcsak a pazarló lakomák, a bíbor törőlkendő, a luxus pellengérre állítása érdekli, hanem a gazdagság és a gazdagok társadalmi szerepe is. Az *ambitio* és az arany, illetve a *virtus* összekapcsolása a római politikai élet legkényesebb kérdését teszi fel: vajon a megfelelő emberek vezetik-e *praetorként* és *consulként* a *res publicát*? A gondolat zárásából (*tantique habearis*) az is nyilvánvaló, hogy nem egyes emberek *avaritiájáról* és *ambitiójáról* van szó, hanem a Rómában uralkodó értékekről. A *honor*, azaz a megbecsülés kettős jelentése ragadható meg ebben: a közösség elismeréséhez, amely a megszavazott *magistraturákban* testesül meg, az arany vezet. Ennek a két sornak a legérdekesebb kérdése azonban nem ez, hanem a *virtus* hagyományos definíciójának a megkérdőjelezése. Róma társadalmi a vagyont és a karriert (*cursus honorumot*) értékeli, így a *virtus* is csak az ezeken a területeken elért sikerekben nyilvánulhat meg (*specimen*), állítja Lucilius, de állításában a kérdés is benne foglaltatik: jól van-e ez így? A *virtus* legalapvetőbb aspektusai, a katonai tevékenység és a hadi sikerek hiányoznak ebből a két sorból, tehát úgy is lehet olvasni a szöveget, hogy az a hajdani harctereken bizonyított *virtust* állítja szembe a vagyonon szerzettel (ezt amúgy az elveszett környező sorok is igazolhatták). A hadi *virtustól* független értelmezés létjogosultságát egy másik Lucilius-vers támasztja alá, amely tizenhárom kerek sorban elmondja, hogy mi is a *virtus*, és abban sem esik szó a harctéri bátorságról.

Lucilius leghosszabb egybefüggő töredéke a helyes, a *virtusok* közé sorolandó gazdagságot fogalmazza meg Albinus számára, és folytatni látszik az előző, az *ambitiót* és az *aurumot* összekapcsoló töredéket.⁸⁴

82. A másik Iuvenalis-helynek (I. 106) is a vagyon értékelése a témája.

83. Elsőségéről (ill. az őt megelőző Enniushoz való viszonyáról) lásd pl. Horatius: *Szatírák* I. 10, 46 skk., 64 skk.; II. 1, 62 sk.; Quintilianus X. 1, 93; Diom. *gramm.* I. 485, 30–32 Keil; Scholz 1986, 217; Albrecht 2003, 181 sk., 191; Rudd 1966, 86–87. Gruen szerint „Lucilius új műfajt teremtett, amelyet a későbbi írók mint kizárólagosan római tartottak számon, mint olyasmit, aminek nincs köze görög modellekhez. A műfajt mindazonáltal nem a görög kultúra becsmélésének szolgálatába állította, hanem [a görög kultúra] értetlen (*inept*) híveinek ostobaságait pécézte ki általa.” (Gruen 1992, 308.)

84. Warmingtonnal ellentétben Krenkel (1342–1354 K, ill. 1127–1128 K) és Marx (1326 skk. M, ill. 1119–1120 M) nem egymás után közli a két töredéket. Albinus személye ismeretlen számunkra (vö. 88. jegyzet).

*Virtus, Albine, est pretium persolvere verum
 quis in versatur quis vivimus rebus potesse;
 virtus est homini scire id quod quaeque habeat res;
 virtus scire homini rectum utile quid sit honestum,
 quae bona quae mala item, quid inutile turpe inhonestum;
 virtus quaerendae finem re scire modumque;
 virtus divitiis pretium persolvere posse;
 virtus id dare quod re ipsa debetur honori,
 hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum
 contra defensorem hominum morumque bonorum,
 hos magni facere, his bene velle, his vivere amicum,
 commoda praeterea patriae prima putare,
 deinde parentum, tertia iam postremaque nostra.*

*A virtus, Albinus, képesnek lenni megfizetni az illő árat mindenért,
 bármilyen ügyvel foglalkozunk is, bármilyen életet is élünk;
 a virtus: tudni, hogy az embernek melyik dolog mit ér;
 a virtus: tudni, hogy az ember számára mi helyes, hasznos, tiszteletre méltó,
 mi a jó, s hasonlókép mi a rossz, mi haszontalan, rút szűgyenletes;
 a virtus: ismerni a mértéket és a határt a nyereségre törekvésben;
 a virtus: képesnek lenni a gazdagságnak megfizetni az árát;
 a virtus: megadni azt, ami valóban jár a tisztességnek,
 ellenségének és gyűlölőjének lenni a rossz embereknek és szokásoknak,
 védelmezője azonban a jó embereknek és szokásoknak,
 őket tartani nagyra, nekik akarni jót, velük élni barátságban,
 de mindenekelőtt a haza érdekét tartani elsőnek,
 aztán a szülőkét, majd legvégül harmadikként a sajátunkat.*

Lucilius 1342–1354 K. = 1326–1338 M. = 1196–1208 W.

Az *ambitio* és az arany összefüggését (és ezek viszonyát a *virtushoz*), mint láttuk, Sallustius a *mos* fogalmával írja le. A *virtus* nem gúnyolódó, és a *ludi et sermo* műfaji megjelöléshez is nehezen illő tizenhárom soros meghatározásában Lucilius is használja a *boni* és *malī mores* kifejezéseket, a vagyonról szóló sorokat folytatva. (Sőt az *ambitio* is megjelenik, a *honos* kifejezéssel.)

Evvel a verssel kapcsolatban a szakirodalom egyik problémáját a görög hatás kérdése jelenti.⁸⁵ Lehet hangsúlyozni a fragmentum görög hátte-

85. Scholz 1986, 232.

rét, sztoikus diszkussziók közvetlen reflexióit,⁸⁶ de a gondolat, illetve a megfogalmazás tőről metszett rómaiságát is.⁸⁷ Lucilius (görög) filozófiai jártasságát, valamint azt az élményt, amit a 3–2. századi római szellemi elitnek a görög filozófiával, a világ és társadalom leírásának (megragadhatóságának) evvel az új eszközzel való találkozás jelentett, nem lehet kétségbe vonni, ahogy a téma általános, a római gondolkodástól függetlenül is értelmezhető elemeit sem. De mindez nem változtat azon, hogy Lucilius a római elitet szólítja meg, és olyan kérdésre igyekszik választ adni, amely egyre súlyosodó problémája volt a 2. századi Rómának, és amelyre a „Scipio-kör” másik tagja, Polybios is reflektált. A korábban elképzelhetetlen mértékű vagyonok megjelenése, a pénz beáramlása a politikába, az arisztokrácia életmódjának megváltozása, illetve a problémák kiváltotta reflexió a nyilvános viták, zsarolási perek, valamint a minderről a baráti társaságban folytatott *sermók* jelentik a töredék háttérét, és nem a sztoikus *diatribé*. Nem egy ember erényéről (*areté*), hanem egy *vir bonus*, egy római polgár *virtus*áról van szó.

Egy másik probléma a vers közhelyessége – amiből az is következhet, hogy ironikusan kell olvasnunk.⁸⁸ Az irónia, a gúnyolódás kétségtelenül jellemzőbb lenne arra a Luciliusra, akit a töredékeiből és a róla szóló ókori tudósításokból ismerünk. A kép azonban, amelynek két eleme ráadásul nem is kezelhető külön – hiszen a Luciliusról kialakult kép bizonyára hozzájárult, hogy milyen idézetek hagyományozódhattak ránk –, nem zárja ki, hogy lehettek ostort nem csattogtató versei. Az is kétségtelen, hogy a *virtus* és a vagyon kérdését már előtte is tárgyalták: a *bono modo* szerzett gazdagság például megjelenik a híres, Metellus által elmondott *laudatio funebris*ben⁸⁹ is. Aztán a vers fogalmai – amint Plautust olvasva kiderül – kivétel nélkül alkalmasak rá, hogy csúfot üzzenek belőlük.⁹⁰ A sorokat kezdő szó, a *virtus* ismétlése akár játékos olvasatot is sugallhat, mégpedig a szó szoros értelmében: mintha két vagy több ember egymásnak adná a

86. Görler 1984, 445 skk. A tanulmány nagyon alapos, sok mindent meg lehet tudni belőle a *sztoikus* tanításról, de szinte semmit Luciliusról.

87. Scholz 1986, 232–233; McDonnell 2006, 126.

88. Gruen 1992, 286. Abban mindenképp egyet lehet érteni Gruennel, hogy tarthatatlan a vélemény, miszerint egy már sokszor támadott, azonosítható személyt akarna Lucilius jó útra téríteni.

89. Plinius: *Naturalis Historia* VII. 139.

90. Lásd jelen könyv 7., *Plautus* című fejezetét. Ráadásul nem is tudjuk, ki a beszélő: lehet, hogy a ránk maradt részlet a kontextussal együtt már nevetést keltő volt.

szót, az asztalnál, hogy tudja-e a másik folytatni, és aki már nem tud mondani egy újabb frappáns definíciót, az kiesik.⁹¹

Mindezekkel az érvekkel mégis szemben áll maga a vers, amely egyszerű, archaikus benyomást keltő eszközeivel ma is hatásos. A *virtus* sor eleji ismételtetése újabb és újabb próbálkozásokat, „nekifutásokat” sugall, ugyanakkor a gondolatok sorról sorra gördülnek előre. Jól illik a vers alapkérdése Lucilius személyéhez, aki pénzt áldozott Scipio hadjáratára, és aki fontosnak tartotta magáról elmondani: távol áll tőle a *publicarius* és a *scripturarius* szakma.⁹² Aki kapcsolatai és vagyona révén tagja volt az elitnek, de nem viselt *magistraturát*, *virtusát* nem gyakorolhatta hadsereget vezető *consul*ként vagy államügyeket intézve. Lucilius nem fogadta el, hogy őt választott életformája elzárja a *virtustól*: nem mindenki – de nem is lehet mindenki – Horatius Cocles, vagy a *senatusban* Pyrrhos ellen felszólaló Appius Claudius. Ha valamiben, ennek felismerésében biztosan volt szerepe a görög *areté*nek és a görög filozófiai iskoláknak. Lucilius az újradefiniált *virtusával* nem kérdőjelezi meg a harctéri bátorság fontosságát, de – nem tudjuk, miért – csak a városa köz- és politikai életében részt vevő polgár erényeivel foglalkozik. Azokat az elemeket szedi össze, amelyekre egyaránt szüksége van annak is, aki a *facticio*harcok első vonalában küzd, mint Scipio, de annak is, aki a háttérbe húzódva tanácsaival vagy szatíráival segíti *senator* barátját.

Lucilius *virtusának* egyik rugója a tudás: a gazdagság felelősséggel jár, a nagy vagyon elfeledtetí velünk a dolgok igazi értékét, és ha (már) ezzel sem vagyunk tisztában, honnan tudnánk, mi *honestus* és mi *inhonestus*? Igazi római tudás, sőt a legrómaibb: ismerni a mértéket és a határokat – *scire finem modumque*. Határok nélkül nem létezhet sem Róma, sem az emberi civilizáció.⁹³ Horatius nagy elődjének ezt a gondolatát is továbbviszi, és ő is a tudást és a helyesen cselekvést kapcsolja össze:

91. Nem tudjuk, hogy Scipio, Laelius, Lucilius és a többiek mit játszottak az asztalnál, de az biztos, hogy játszottak. „Nem mernék ekkora személyiségekről [ti. Scipióról és Laeliusról] bármit is állítani, csak azt ismétlem el, amit Scaevola szokott mesélni róluk: kagylót és tengeri csigákat szedegettek Caieta és Laurentum partvidékén, de a lélek felüdítése végett bármilyen játszadozásra kaphatóak voltak.” (Cicero: *A szónok* II. 6, 22; Polgár Anikó és Csehy Zoltán fordítása.) Horatius is arról beszél, hogy a *nugari* és a *ludere* jellemezte közösen élvezett *otiumukat*: *Szatírák* II. 1, 70–74.

92. 671–672 M. = 656–657 K. = 650–651 W.

93. Lásd erről bővebben a Lupercaliáról szóló szakaszt jelen könyv 2. fejezetében.

*Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
quos ultra citraque nequit consistere rectum.*

*Van mértéke a dolgoknak, s a határok is állnak,
melyeken innen s túl helyesen cselekedni sosem bírsz!*

Horatius: *Szatírák* I. 1, 106–107 (Horváth István Károly fordítása)

De Lucilius szerint a Kr. e. 2. században már maga az állam és az egyes polgárok sem ismerik a szerzés határát és mértékét.⁹⁴ *Virtus* – ha helyesen értjük – gazdagságunkért megfizetni az isteneknek és a közösségnek (pénzzel hozzájárulni például a numantiai csorba kiköszörüléséhez), hiszen mindennek ára van.

Ezután a *honos* fogalma, a *mali* és a *boni mores*, a haza, a szülők és önmagunk iránti kötelességek következnek. Érdekes a szigorú hang – *hostem* –, amely éles szembenállást, súlyos ellentéteket feltételez a *res publicán* belül, és dramatizálja a jó emberek, jó *mosok* – rossz emberek, rossz *mosok* ellentétét. A Kr. e. 2. század vége felé *virtus* választani a jó és a rossz között, és e szerint a választás szerint viselkedni. Az emberek között a *mali* és a *boni mores* alapján választani – ha belegondolunk, rendkívül súlyos kijelentés, ugyanis ez azt is jelenti, hogy Lucilius szerint nem más alapján kell választani. Nem a rokoni vagy baráti kötelékek, a *senatusi* érdekcsoportok számítanak, csak az értékek. Csak az, hogy ki felel meg a *boni mores*nek. Nehéz elképzelni, hogy a kortárs olvasóknak ne jutott volna eszébe például Scipiónak és sógorainak ellenséges viszonya, és Scipio kegyetlen szavai az idősebbiknek, Tiberius Gracchusnak a haláláról.⁹⁵ A *virtus*nak erre a szintjére azonban már csak az jut el, aki megfelelően él a vagyonával, és tudja: *homini id quod quaeque habeat res*.

Ez a szöveg, ha esetleg egy nagyobb mű részeként is íródott, megszerkesztettnek, önmagában megállónak látszik, továbbá elég hosszú ahhoz, hogy a hiányzó elemekből is (*ex nihilo* argumentálva) következtetéseket vonjunk le. Így például feltűnő, hogy a hasonló, szintén értékfogalmakat taglaló forrásainkhoz képest feltűnően hiányzik belőle az ősi és az új

94. A római racionalizmus görög vonásairól és sajátosságáról, amelyet a jogi gondolkodásban vél felfedezni, és amelynek központi eleme a határok tisztelete. „Ha a határokat az emberek nem ismerik el, nem jöhet létre a civitas” (Eco 1992, 493). A határoknak a római gondolkodásban való szerepéhez, egy praktikus terület felől megközelítve, de gazdag jogi és társadalmi anyaggal: Takács 2014.

95. „Midőn Numantiában értesült Tiberius haláláról, hangosan idézte a homérosi verssort: *Bárcsak más is eképp pusztulna, ki így cselekednék.*” (Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Tiberius Gracchus* 21; Máthé Elek fordítása.) Vö. Astin 1978, 226–227.

szembeállítás, amely nemcsak Sallustiusnak, hanem a kortárs Catónak is sajátja. A költő szerint tudható, mi a helyes egyéni *virtus*, és az őseinktől átvett minták utánzása – a tudás relációjában – már nem lenne az. Lucilius egy új irodalmi műfaj – ráadásul római műfaj⁹⁶ – megteremtője volt, és különleges karaktere a Kr. e. 2. századi Rómának, érthető, hogy fennmaradt töredékei többségétől, így ettől a verstől is távol áll a mának és a múltnak az a szembeállítás, ami az *exemplum*okat kötelezően felvonultató szónokoknál és történetíróknál megvan. Lucilius gondolata itt Ennius régi-új *mos*-át látszik folytatni, azon az enniusi megengedésen-feltételezésen, hogy az új is lehet jó. Ebben a versében nem a *mos* a legfontosabb fogalom, de az eddig elemzett szövegek fényében érthető, hogy nem hiányozhat a *virtus*ből, *honos*ból, *finis*ből építkező gondolatmenetből, amely ekkora hangsúlyt helyez a vagyonnal kapcsolatos kérdésekre. Hiszen a jó és a rossz ember értékét, azt, hogy ellenségünk vagy barátunk, mi más határozná meg, mint a *more*sük?

96. *Satura quidem tota nostra est.* Quintilianus X. 1, 93.

4. NORMÁK ÉS NORMASZEGŐK

A censori regimen morum

idem hic annus censurae initium fuit, rei a parva origine ortae, quae deinde tanto incremento aucta est, ut morum disciplinaeque Romanae penes eam regimen, in senatu equitumque centuriis decoris dedecorisque discrimen sub dicione eius magistratus

Ebben az évben vezették be a censorság intézményét, amely a szerény kezdetekből olyan hatalmassá lett, hogy a római szokások és életmód fölötti felügyelet is a hatalma alá tartozott, valamint a senatus és a lovagi centuriák tagjai fölött ez a magistratus ítélte becsület és becselenség dolgában.

Livius IV. 8, 2

Kr. e. 443-ban két *censort* választottak, akik a *consuloktól* átvették a *census*, a vagyonbecslés feladatát. A vagyonbecslésre a *centuria*-beosztás miatt volt szükség: ez határozta meg a polgár helyét katonaként a hadseregben, szavazóként a *comitia centuriatát*, és ez alapján fizetett (vagy nem fizetett) adót is. A „szerény kezdetek” erre az állam működéséhez elengedhetetlen, de különösebb hatalommal nem járó adminisztratív feladatra (annak szervezésére és felügyeletére) vonatkozik, a hivatal későbbi nagy hatalmát és tekintélyét pedig a *regimen morum*, a polgárok viselkedésének megítélése („erkölcsbíráskodás”) teremtette meg.¹ Ennek során

1. Nehéz a pontos és rövid magyar megfelelőjét megtalálni ennek az intézménynek, de definiálni sem könnyű. „A *mos maiorum*ba ütköző viselkedés nyilvános elítélésének intézményesült módja” (Szekeres 2015, 272); „Az egyes ember magánéletébe való állami beavatkozás jogának megtestesülése” (Baltrusch 1989, 5); „Erkölcsbíráskodás” (Bleicken 1975, 378–379). Ez a római jog kutatóit is érdekítő fogalom: „A *regimen morum* tehát államhatalmi szervnek a jog eszközeivel a *ius* területén kívül (a *mos* területén) érvényesülő társadalmi funkcióját jelenti nagy általánosságban, de semmi esetre sem egy általános erkölcsfelügyeletet.” (Pólay 1965, 3–4.) „Az erkölcsi szabályok egy része közvetlenül érvényesíthető és kikényszeríthető volt a *censori regimen morum* keretében, egy különleges »erkölcsbírói« fórum előtt.” (Deli 2009a, 56.) A (csak) jogi megközelítés problémás voltáról később.

a *censorok* a polgárok magatartását vizsgálták, és büntették a „viselkedési kódextől” való eltérést.² A *censorok* által alkalmazott büntetés a megrovás, illetve súlyosabb esetben egy alacsonyabb rangú csoportba való átsorolás: a *senatusból*, illetve a lovagrendből való kizárás, vagy a vidéki *tribusokból* a négy városi *tribus* egyikébe való átsorolás lehetett.

A *censori regimen morum* kezdetének datálása vitatott kérdés a szakirodalomban. Alapvetően két elképzelés van. Az egyik Kr. e. 443-hoz, a *censori* tisztség kialakulásához köti.³ Eszerint a *censor* a *gens*ek szerepét vette át a Kr. e. 5. században, azt a felügyeletet gyakorolva a *gens*ekhez tartozó⁴ polgárok felett, amit korábban maguk a *gens*ek láttak el, avval együtt, hogy a *gens*eknek ez a funkciója a későbbiekben is továbbélt. E továbbélésre a szakirodalom⁵ kedvenc példája P. Cornelius Scipio Africanus helytelenül viselkedő fia, aki ellen nemcsak a *censor* lépett fel, kizárva őt a *senatusból* (Livius XLI. 27, 2), hanem a nemzetség tagjai is, megfosztva rokonukat apja képével díszített gyűrűjétől.⁶

Ez az elképzelés, mely szerint maga a *regimen morum* ősibb Kr. e. 443-nál, a *censori regimen morum* pedig egyidős a hivatal létrejöttével, a *mos* mint a római polgár viselkedését szabályozó normarendszer, a *ius*, *fas* és *mos* hármasságának egyik tagját fogja fel.⁷ Így a *gens*ek (később a *censor*) erkölcsbírótsága a teljes jogú polgárok jogilag korlátlan hatalmának ellentétlusa, mivel a korai római jog „individualista” struktúráját a jogi lehetőségekkel (a *patria potestas* alá tartozókkal szemben) való visszaélés büntetésével mérsékli. A római jogi gondolkodásra e felfogás szerint az lenne jellemző, hogy az individuális szabadságot a lehetséges visszaélés miatt

2. Baltrusch 1989, 5.

3. Schmähling 1938, 4 skk.; Pólay 1965, 4 skk.; Deli 2009a, 69. Ez a vélemény a 19. századi nagy hatású német jogtudósnak, Jheringnek a *Der Geist des römischen Rechts auf den Stufen seiner Entwicklung* című munkájára megy vissza (Jhering 1894–1907⁵, I. 190 skk.).

4. Ezen a ponton a *regimen morum* problémája érintkezik a korai köztársaságkor egyik legvitatottabb kérdésével, a *plebeius* nemzetségek kialakulásának idejével és mikéntjével. A *mos* szempontjáról lásd Kunkel 1964, 19, aki Schmählinggel vitatkozik (1938, 7). A kérdéshez lásd Hahn 1974; Flower 2009, 44–46; 51–52.

5. Schmähling 1938, 6; Pólay 1965, 6; Deli 2009a, 65, a 66. jegyzetben további irodalommal. Az eset másféle értelmezésére Bleicken 1975, 381.

6. *Anulum, in quo caput Africani sculptum erat*; Valerius Maximus III. 5, 1.

7. Ezen a meghatározáson alapul a magyar jogi szakirodalom *mos*ról és a *regimen morum*ról kialakított képe is. Leegyszerűsítve: ahova nem terjedt ki a *ius* és a *fas*, ott működött a *mos*. Vö. Földi–Hamza 1996⁸, 29. Ez az elképzelés jól kezelhetővé és átláthatóvá teszi a *mos* problémáját, de lényegében kikapcsolja a vizsgálatból a politika szféráját.

nem korlátozza előre, hanem a visszaélésnek egy utólagos és jogon kívüli „erkölcsbírássággal” vet véget.⁸

A rómaiak viselkedése bizonyosan már Kr. e. 443 előtt is kontrollálva volt valamilyen módon, hiszen ez minden viszonylag kisebb és zártabb közösségben így van, és ebben szerepe kellett hogy legyen a *gens*eknek is. Ugyanakkor a *gens*eknek a saját tagjaik felett gyakorolt ellenőrzése (vagy a közösségi kontroll bármely más formája) nem vethető össze egy olyan állami intézménnyel, mint a *censori regimen morum*. Az az elképzelés, hogy az életnek a jog által nem korlátozott területei valami más, de szintén intézményesített kontrollra szorulnak, reflexív formájában modern megközelítés.⁹ A hagyományozott magatartási módok megkérdőjeleződése, de legalább ennyire a jogrendszer kifejlődése (és alkalmazási területének rögzülése) kell ahhoz, hogy egyáltalán kialakuljon az igény egy olyasfajta intézményre, mint a *regimen morum*. Továbbá az általunk már ismert, és a *censori notá*val párhuzamosan létező nemzeti eljárások biztosan nem függetlenek az állami föllépéstől. Az arisztokrata *gens* (vagyis lényegében a család) saját tagjától való demonstratív elhatárolódással önmagát védheti meg a *consuli* és *praetori* helyekbe kerülő presztízsveszteségtől. Legalábbis ez az egyik lehetséges stratégia.

A Kr. e. 443-as dátum is túl korainak látszik. Először is ellentmond Livius állításának, aki egy kezdetben jelentéktelen hivatalról beszél, amelynek a tekintélye a *regimen morum* miatt a későbbiekben nőtt meg. S bár logikus, hogy ez az intézmény a *censushoz* kapcsolódik (a *censor* feladataként alakul majd ki), ebből még egyáltalán nem következik az, hogy eredendően is része lett volna a vagyonfelmérésnek.¹⁰ A *censori* intézmény kialakulása helyett a kezdethez inkább az első, bizonyos mértékben hitelesített eset nyújthat támpontot, amikor a *senatus*ból kizártak egy *senatort*: Kr. e. 276, amikor P. Cornelius Rufinust fosztották meg a rangjától¹¹ (az alacsonyabb rangúakkal szembeni ismert fellépések még későbbiek).

8. Jhering 1894–1907, I. 190–192. Ez az elképzelés rendkívül szellemes, és nagy pontossággal ragadja meg a római gondolkodás egyik elemét, ugyanakkor (véleményünk szerint) egy szűk és hibás *mos*-értelmezésen alapszik. A korai datálás kritikájához: Baltrusch 1998, 5–7; Bleicken 1975, 38; 378–382; Wlosok 1990, 86; a korai datálás mellett egy frissebb, a római joggal foglalkozó tanulmány: Deli 2009a.

9. Lásd ehhez Baltrusch 1998, 7.

10. Bleicken 1975, 378.

11. Bleicken 1975, 380. Forráshelyek: Gellius XVII. 21, 39; Valerius Maximus II. 9, 4 (további helyekhez lásd Bleicken 1975, 380, 110. jegyzet).

Rufinus állítólag consulságot viselt, bár a megtiszteltetésnél nagyobb volt a szégyene, amely azzal érte, hogy tíz fontnál több ezüstneműt találtak nála, ezt pedig törvény tiltotta, így elvesztette senatorságát.

Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – Sulla 1, 1 (Máthé Elek fordítása)

A másik esemény, amelyet figyelembe kell venni az intézmény kialakulásának idejéhez, a *plebiscitum Ovinia*,¹² amely előírta a *senatus* felülvizsgálatát és kiegészítését (*lectio senatus*) a *census*ok alkalmával. Ezt valamikor Kr. e. 312 – Appius Claudius Caecus *censors*ágának zűrös ideje – előtt fogadták el, és valószínűleg Claudius alkalmazta először.¹³ Ugyan a *lectio senatus* nem azonos a *regimen morum*mal, de elválaszthatatlan tőle, továbbá Livius is részben ezzel magyarázza a *magistratura* hatalmának növekedését, mikor a későbbi állapotoknak megfelelően a *senatus* és a lovagi *centuriák* tagjai fölötti ítélkezést állítja a középpontba. Tehát a Kr. e. 4. század végéhez és a Kr. e. 3. század elejéhez, a *patricius–plebeius* küzdelmek utolsó akkordjaihoz lehet kapcsolni a *mores* felülvizsgálatának és számonkérésének intézményesülését. A Kr. e. 4. század második fele az új hatalmi elit, a *nobilitas* kialakulásának időszaka, újabb és újabb *magistraturák* válnak elérhetővé a *plebeius*ok vezető politikusai előtt, például a *censors*ág Kr. e. 351-ben (az első *plebeius censor* C. Marcius Rutilus), míg Kr. e. 300-ban eléri, hogy az *augurok* és a *pontifexek* testülete is megnyíljon előttük (*lex Ogulnia*). Újabb és újabb családok kerülnek be a *senatus*ba, és a hatalmi harcok már nem egy feltörekvő, a hatalomból részesedni akaró csoport és a *senatus* között zajlanak, hanem a *senatusi factiók* között. Ebbe a politikai közegbe a *senatus* „önkontrollját” könnyű beleilleszteni.¹⁴

12. Olyan népgyűlési határozatról van szó (még a *lex Hortensia* előtt), amely nem emelkedett törvényerőre, vö. Baltrusch 1998, 10–11. A szakirodalomban *lex Ovinia*ként is szerepel.

13. Livius IX. 30; Bleicken 1975, 379 sk.

14. Ami az 5. század politikai eseményeit illeti: a *XII táblás törvények*ben a *patricius–plebeius* házasság tilalma, ennek a törvénynek a gyors eltörlése, a *plebeius* nevek a köztársaság első évtizedeinek *consul*jai között, majd hirtelen eltűnésük, a Fabiusok „hétéves” *consul*sága, de a pusztulásukhoz vezető „vállalásuk” is, a néptribunusok megjelenése és a *plebeius*ok szervezett fellépésének lehetősége; és nem utolsósorban a köztársaság intézményeinek új volta stb.: ezek is olyan problémák, amelyek egyrészt a *mores* érintik, másrészt kezelésük közügy, de egy ilyen eszközzel, amely alapvetően az elit konszenzusán alapul, nem kezelhető.

Elvben a *censorok* „ítéleteiről”,¹⁵ a *censori notákról* (megrovás)¹⁶ fennmaradt források alapján össze lehetne állítani a vétségek, azokból pedig a *mores* teljes katalógusát; a gyakorlatban azonban forrásaink hiányossága és a *mores* inherens definiálatlansága és széles hatósugara miatt ez lehetetlen. Az így kialakítható lista – amely elsősorban az olyan anekdotikus szerzők érdeklődését tükrözné, mint Gellius és Valerius Maximus – súlyozatlan és félrevezető lenne.¹⁷ A témaköröket ellenben érdemes röviden áttekinteni Baltrusch alapján.¹⁸

- a hivatalviselés alatti túlkapások, illetve mulasztások, továbbá kártékony törvények betérjesztése;
- a hadsereg esetében dezertálás, az engedelmesség megtagadása, gyávaság, önkényeskedés stb.;
- a *patronus–cliens* viszony bármelyik oldalról való megsértése;
- a házasság és család kérdésköre: a rendi státusznak nem megfelelő házasság, jogtalan, illetve indokolatlan válás, rossz gyermeknevelés;
- a földtulajdonhoz kapcsolódó vétségek: a föld műveletlenül hagyása, de még elidegenítése is lehetett probléma, ahogy a mezőgazdaság rovására történő beépítés is;
- a *luxuria* megnyilvánulási formái: kirívó építkezések,¹⁹ lakomák, arany és ezüst birtoklása;
- a társadalmi státusznak nem megfelelő nyilvános viselkedés: gladiátor-ként vagy színészként való fellépés, de a távolsági kereskedelmet a *senatorok* számára tiltó *lex Claudia* megszegése is ide tartozik.²⁰

(Cato) nam et in complures nobiles animadvertit et multas res novas in edictum addidit, quae re luxuria reprimeretur, quae iam tum incipiebat pullulare.

Cato ugyanis a nemesek közül többeket is megfenyített és sok új témában adott ki edictumot, hogy visszaszorítsa a fényűzést, amely akkor már kezdett elburjánzani.

Cornelius Nepos: *Cato* 2, 3

15. A forrásaink sokszor használják a *iudicium* kifejezést, de ezek nem bírói ítéletek, lásd Szekeres 2015, 273.

16. A mi „elhúzza a nótáját” szólásunk kialakulásában szerepet játszhatott ez a latin kifejezés.

17. Baltrusch 1989, 12.

18. Baltrusch 1989, 12–21.

19. „Folytassuk a sort Cassius Longinus és Caepio *censorok* szigorúságával, akik mintegy százötvenkilenc évvel ezelőtt maguk elé idézték Lepidus Aemilius augurt, mert az hatezer sestertiusért bérelt magának házat.” Velleius Paternulus II. 10.

20. A törvény *imperfecta* volta (nem rendelt a vétséghez büntetést) miatt a *censor*nak lehetett szerepe annak érvényesítésében; lásd a 7., a Plautus *Trinummus*-át tárgyaló fejezet végét.

A *censorok*, mint arról a fenti idézet is tanúskodik, *edictumokat* is bocsátottak ki, amelyekben pellengérre állították és tiltották a károsnak ítélt szokásokat, mint például a lakomák túlzott luxusát, vagy pedig olyan, a *res publica* szempontjából fontosnak ítélt célokra buzdítottak, mint a házasság és a gyermekvállalás.²¹ A kultúrtörténeti fontossága miatt talán leghíresebb *edictum* Kr. e. 92-ben született, evvel a latin nyelvű rétoriskolák ellen léptek fel a *censorok*.²² Az *edictumok*, még e legutóbbi is, nem egyesek szokásai ellen irányultak, hanem a társadalom egészének, illetve az elit egészének viselkedésével foglalkoztak; még az egyes embereket s azok konkrét hibáit pellengérre állító ítéleteik is, amelyek mindig tartalmaztak indoklást, rendelkeztek evvel az általános funkcióval. Hiszen ezekkel a nyilvános és a közérdeklődés miatt nagy nyilvánosságot kapó döntésekkel példát statuáltak, ráadásul fel is jegyezték őket, tehát kiválóan alkalmasak voltak arra, hogy precedensként korlátokat szabjanak meg, illetve irányokat jelöljenek ki. Az ítéletek az egyes emberek *moresét* vizsgálták, de ezen keresztül az egész társadalom, pontosabban az egész elit kontrollja volt a feladatuk, és ennek fontosságát és általános voltát a forrásokban megjelenő meghatározásaik is tükrözik: *praefectus moribus, magister veteris disciplinae ac severitatis* („a szokások őre, az ősi fegyelem és szigorúság felügyelője”),²³ *moribus nostris praepositus* („szokásaink előljárója”).²⁴

Természetesen még a *censura* fénykorában, a Kr. e. 3. század eleje és a Kr. e. 1. század eleje közötti időszakban²⁵ sem volt mindegyik *censor* fellépésének egyforma súlya, ez függött az egyéni ambíciótól, koncepciózusságtól, de főképp a politikus tekintélyétől. Cato a legjobb, bár kétségtelenül szélsőséges példánk arra, hogyan lehet maximálisan kihasználni az ebben a hivatalban rejlő lehetőségeket, és a társadalom *moresének* felügyeletéből politikai programot formálni. Cato „választási beszédének”

21. C. Claudius Pulcher és Ti. Gracchus *censorok* (Kr. e. 169) rendelete szerint előnyt élveztek az öt évnél idősebb fiúval rendelkező felszabadítottak a *tribusba* soroláskor (hasonló kedvezményt élveztek még a jelentősebb földbirtokkal rendelkező *libertinusok*). Livius XLV. 15, 1–2; Baltrusch 1989, 25.

22. „Jelentették nekünk, hogy vannak emberek, akik újfajta oktatást vezettek be (...), a fiatalok állandóan náluk lopják a napot.” Suetonius: *A grammatikusokról és rétorokról* 25 (Kopoczky Rita fordítása). Lásd még Cicero: *A szónok* III. 93–95; a kérdés oktatási és társadalmi hátteréhez: Corbeill 2001, 270–275, további forráshelyekkel és szakirodalommal az 53. jegyzetben. Az *edictum* mögötti politikai motivációkhoz lásd Szekeres 2013, 38–39.

23. Cicero: *Pro Cluentio* 46, 129.

24. Livius XL. 46, 1.

25. Bleicken 1975, 378.

Livius által idézett²⁶ szavai, *castigare nova flagitia et priscos revocare mores*, egyszerre hat *censori ars* poeticaként és politikai jelszóként. Érdeemes Cato *censorságáról* hosszabban idézni Plutarchost, aki göröggént (és császárkori szerzőként) rácsodálkozik a számára meghökkentő intézményre, kiemelve annak sajátos római voltát.

Tíz évvel consulsága után Cato censori tisztségre pályázott. Ez a hivatal minden más tisztség koronája s bizonyos tekintetben a politikai pálya betetőzése volt; sok más egyéb mellett a censorokra tartozott a polgárok életének és erkölcsének felügyelete is. A rómaiak felfogása szerint sem a házasság, sem a gyermekek nemzése, sem az életmód, sem a vendégeskedés nem maradhatott felügyelet és ellenőrzés nélkül, s nem lehetett szabadjára hagyni bárki tetszése és óhaja szerint, sőt azt vallották, hogy mindezekben a dolgokban sokkal világosabban megnyilatkozik az ember jelleme, mint politikai szereplésében. Ezért két férfit választottak, az egyiket az úgynevezett patriciusok, a másikat pedig a plebeiusok közül felügyelőnek, erkölcsbírónak és a közügyelem őrének, hogy senki ne vesse magát korlátlanul az élvezetekbe, és meg ne szegje az ősi szokásokat. Ezeket hívták censoroknak: hatalmukban állt bárkit kizárni a lovagrendből vagy a senatusból, ha féktelen és kicsapongó életet folytatott. A censorokra tartozott a polgárok vagyonának megvizsgálása és felbecsülése is, és ennek alapján állították össze a tribusok és az életkor szerinti listákat, de ezenkívül még sok más fontos joguk volt.

Ezért Cato jelöltségét a senatus előkelő és vezető tagjai csaknem teljes létszámban hevesen ellenezték. A patriciusok irigykedtek rá, és a nemesi osztály súlyos megálázásának tekintették, hogy alacsony származású emberek emelkedjenek a legfőbb tisztségre és hatalomra.

Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok – Cato Maior* 16 (Máthé Elek fordítása)

26. Nem bizonyítható, hogy ezek Cato saját szavai, de maga Livius úgy mutatja be az előző *caputban* Cato fennmaradt beszédeit, mint aki behatóan ismeri őket. A „Cato-idézet” kontextusa: *et simul L. Ualerio suffragabatur: illo uno collega castigare se noua flagitia et priscos reuocare mores posse. his accensi homines, aduersa nobilitate, non M. Porcium modo censorem fecerunt, sed collegam ei L. Ualerium Flaccum adiecerunt.* „Ugyanakkor Lucius Valerius mellett kampányolt is, mondván: csak akkor lesz képes megfékezni (megbüntetni) az új bűnöket és helyreállítani a régi szokásokat, ha ez az ember lesz a tisztára. A szavain fellelkesült polgárok, semmibe véve a nemesség akaratát, nemcsak hogy Marcus Porciust választották meg *censor*nak, de tisztvársul Lucius Valeriuszt adták mellé.” (Livius XXXIX. 41, 4.) Ha a mondat programszerű eleme Catóé, akkor a beszéd eredetijében a *castigare* és *revocare* infinitivusok nem a *posse*-től függtek, vagy a *se posse* szerkezetnek volt másik vezérigéje.

Cato *censorságát* nemcsak a saját koncepciózussága és nagyszabású személyisége tette különlegessé, hanem – ettől a legkevésbé sem függetlenül – a *censorrá* választásához vezető kemény politikai harcok, végső soron a politikai ellenfelek ereje és személye, akiket le kellett győznie a tisztség elnyeréséhez. Cato Kr. e. 184-es *censorságát* a szakirodalom egyöntetűen összekapcsolja az évtized közepének belpolitikáját meghatározó Scipio-perekkel, végső soron Cato és Scipio szembenállásával.²⁷ Cato győzelmét egyszerre jelzi a *censorság* elnyerése és Scipio Africanus visszavonulása a politikából. A *censorok* szerény kezdetekből nagyra nőtt hatalma nyilván abból a lehetőségből fakadt, hogy kizárhattak *senatorokat* a *senatusból*, a *res publica* élén álló testületből, és evvel a politikából is, ugyanakkor a Kr. e. 2. század első felében a nyugaton és keleten aratott nagy katonai sikerek és az azokat követő gyors változások olyan kérdéseket állítanak középpontba, amelyek pontosan a *censor* hatáskörébe tartoznak. Scipio ellen Cato nem *censorként* lép fel (a „perek” idején még nem az), s később *censorként* nem zárja ki a *senatusból* az akkor még valószínűleg életben levő, de a politikából és Rómából már visszavonult zamai győzött. Ha azonban megnézzük a Scipio-ügyet, főképp annak a bíróságtól független, Africanust érintő szakaszát, olyan elemeket találunk, amelyekre, ha a nagy ellenfél nem adja fel már korábban, Cato *censorként* is reagálhatott volna. A Scipio–Cato szembenállás mint görögbarát–görögellenes ellentét a hagyományban nyilván leegyszerűsítő, túlzó *exemplum*, de egy nagyon fontos, azokat az évtizedeket meghatározó probléma *exempluma*. Nem tudjuk, mennyi az igazságtartalma a hagyománynak, mely szerint Cato már fiatal politikusként szembekerült Scipióval annak ruházkodása, rekreációs tevékenységei és parancsnoki stílusa miatt, de az biztos és informatív is a kor történelmére vonatkozóan, hogy Cato *censorként* is ilyen kérdésekkel foglalkozott.²⁸

Censoris iudicium nihil fere damnato obfert nisi ruborem. Itaque ut omnis ea iudicatio versatur tantummodo in nomine, animadversio illa ignominia dicta est.

A censor ítélete, a megsemmisítést nem számítva, az elítélt számára semmiféle hátránnyal nem jár. Mivel pedig ez az egész ítélet csak valaki jó hírét illeti, ezt a fenytést becsületvesztésnek nevezték el.

Cicero: Az állam IV. 6 (Hamza Gábor fordítása)

27. A Scipio-perekről és Cato szerepéről bővebben lásd Scullard 1973, 290–303; 159–160; Ruebel 1977, 172–173; Gruen 1995, 59–60; Gelzer 1983, 106; Rosenstein 2012, 253; Astin 1978, 60–73, 81–82; Haywood 1933, 86–105; McDonald 1938, 161–163; Mommsen 1886, 161–216.

28. Valószínűleg történetíróként is. Ezt próbálja valószínűsíteni az *Origines*be beemelt beszédek vizsgálatával Mutschler 2000, 105–112.

A *rubor* és az *ignominia*²⁹ tehát a *censor* eszköze, amely súlyos esetekben a bűnös társadalmi státuszának elvesztését jelenti: kikerül abból a kedvezményezett csoportból, amelybe tartozott: a *senatori* vagy a lovagrendből.³⁰ A(z) egyéni rangvesztés minden korban és társadalomban rendkívül súlyos csapás, és nem kell külön bizonyítani, hogy Róma rendi társadalma azok közé tartozott, amelyekben még fokozottabban nehezedett az ilyen ítélet a megbélyegzett ember vállára. Vajon egy *senatus*ból kizárt volt *senator* járt-e még színházba a *nota* után, megelégedve egy hátsóbb ülőhellyel?³¹ Önmagában már a presztízszvesztés (tehát egy egyszerű *censori* intés) is térvessztést jelenthetett a politikában, a *senatus*ból való kizárás pedig a politikából, az állam irányításából való kizárást jelentette. (A ló, a lovagrendi státusz elvesztése másfelől – a presztízszvesztés mellett – a *senatori* rendbe való felemelkedés lehetőségétől fosztotta meg a lovagokat.)³²

A *censori* büntetés, a megszegyenítés egyik erősen archaikus vonása a *res publicának*, és ezáltal az egyik olyan eleme is, amelyen keresztül átélhető a múlttal való kapcsolat, illetve megtapasztalható a *mos maiorum* hatása. Egy olyan technikát alkalmaz, amely biztosan nem volt idegen az archaikus római társadalomtól. Cicero, akitől már fentebb is idéztünk az *ignominiával* kapcsolatban, néhány caputtal arrébb a vígjátékokról beszélve párhuzamba állítja a *censori* működést annak hatásával: *patiamur, inquit, etsi eiusmodi cives a censore melius est quam a poeta notari* („Viseljük el, úgy mond, még ha jobb volna is, hogy az ilyenfajta polgárokat a *censor* dorgálja meg a költő helyett”; *Az állam* IV. 11; Hamza Gábor fordítása). A szabadjára engedett gúny (és a szabadjára engedett költők) azonban nem tetszik igazából Cicerónak: „A mi tizenkéttáblás törvényünk, bár csupán kevés

29. Az *ignominiáról* szélesebb értelemben: Szekeres 2015.

30. A szakirodalom említi még a vidéki *tribus*ból az (alacsonyabb rangú) városiba való áthelyezést (Pólay 1965, 6; Bleicken 1975, 383), de a fennmaradt esetek túlnyomó többsége a felső két renddel foglalkozik. (És mindhárom lehetőség korai formájának lehet véleményünk szerint tekinteni a *census*ból való kihagyást.) Fontos, hogy bár forrásaink terminológiaiilag nem különböztetik meg, az *equites* mást jelent a Kr. e. 3. század elején („a *prima classis* 18 lovas *centuriáinak* egyikébe tartozó”) és mást a 2. század végén („a lovagrend tagja”). Itt azonban ez nem érdekes, nemcsak a történeti és tartalmi összefüggéseik miatt, hanem mert mindkettő kiemelt státuszt jelent korának társadalmában, és mindkettőt büntették löveléssel.

31. Vö. például Claudius Glica esetével, akivel kapcsolatban Livius, a XIX. könyv *periódája* szerint, azt emeli ki az eset súlyosságát, ritkaságát és megalázó voltát hangsúlyozandó, hogy azután mondatják le a *dictatorságról*, miután már végignézte a játékokat bíborszegélyes tógában. Továbbá lásd Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Cato maior* 17.

32. Astin (1978, 81) szerint a lovagok három okból veszthették el lovukat: méltatlan életmódjuk következtében (*ignominiae causa*), a ló helytelen gondozása miatt, illetve fizikai alkalmatlanságból kifolyólag.

büntettet sújtott halálbüntetéssel, úgy vélte, hogy ezek körében azt is halállal kell büntetni, ha valaki olyan gúnydalt énekel, vagy olyan verset szerez, amely valaki másra nézve szégyent és gyalázatot hoz. Nagyszerű rendelet ez...” (Az állam IV. 12; Hamza Gábor fordítása).³³

A gúnydalok a közösség kontrollját jelentették az egyes, normáktól eltérő személyekkel szemben. Kr. e. 450-ben írásba foglalt tiltásuk valószínűleg nem új keletű próbálkozás, inkább csak rögzítése egy már korábbi íratlan szabálynak. Egyszerre jelzi az egyén (individuális) védelmét a környezetével szemben, illetve az állam előretörését a közösséggel szemben. A gúnydalokban a közösség ítélkezését láthatjuk, de ez jól (vagyis saját célját elérve) csak egy viszonylag szűk és zárt közösségben működhetett, amilyennek Róma archaikus társadalmát (esetleg a Róma előtti társadalmakat) gondolhatjuk. A közösség ítéletének ilyesfajta működéséhez jó párhuzamokat szolgáltathatnak a múlt század zártabb falvain végzett néprajzi vizsgálatok is. Nagy Olga a széki falvak társadalmát vizsgálva ír a rossz magaviseletű asszony kapujának éjszakai bekátrányozásáról (másnap mindenki láthatta és értette), vagy a csujogatas, illetve a gúnyversek költésének szerepéről.³⁴ De Rómát területének Kr. e. 6. és 5. századi növekedése, a *res publica* kiépülése, az új foglalkozási csoportok megjelenése és hasonló tényezők alkalmatlan tereppé tették a közösségi kontroll hatásos működésére. Míg korábban egy gúnyvers végső soron a közösséget erősíthette, a Kr. e. 5. századra már romboló hatású lehetett (mert például hatalmi szempontokat sértett, vagy konfliktusokhoz vezetett).

A megszegyenítésben rejlő erőt az állam és az államot vezető csoport ellenőrizni akarja, és szűk csoportján belül egészen a 2–1. század fordulójáig (a köztársaság válságáig) sikerrel is használja. Ez a siker sok mindenben múlik. Lényege például, hogy a tételes jogon kívül működik, így

33. *XII táblás törvények* 8, 1. A törvény a gúnydalok éneklése mellett az ártó igék éneklését is tiltja. Van egy jó példa a *XII táblás törvények*ben a megszegyenítés alkalmazására, illetve annak állami kontrolljára: „Akinek tanúbizonyság hiányzik, az minden harmadik nap (*tertiis diebus*) menjen a (tanú) kapuja elé hangosan panaszkodni (*obvagulatum*)” (2, 3, Borzsák István fordítása).

34. Nagy 1989, 287. A fejezet címe, amire hivatkozunk: *A falu is ítélkezik* (korábban a közvélemény és a hatósági kényszer összekapcsolódásáról volt szó). A remek című könyv további kiaknázhatóságát az archaikus paraszti társadalmak értékrendjének vizsgálatához egy-két fejezet címével példázzuk: *A paraszti erkölcs természete* című nagyfejezet néhány alfejezete: *A szolidaritás: alapvető erkölcsi erény*; *A munka erkölcsi alapjai*; *A mérték tartás erkölcsi normája*; *Az igénytelenség erkölcsi minősége*; *Az érzelmek és indulatok visszafogottsága*; *Férfiközpontú erkölcsi rend*.

védekezésre sem ad módot.³⁵ Sok múlik ezenkívül a *censor* személyes tekintélyén,³⁶ de mértéktartásán is: Cato – akivel szemben felmerült, hogy egyéni sérelmei³⁷ fogják vezetni, illetve, mint Plutarchostól³⁸ tudjuk, szinte mindenre kiterjesztette vizsgálódását – valószínűleg nem volt jó *censor*.³⁹

Valószínűleg a *censori* ítélet megszegyenítő hatalmának és jellegének, illetve a *censor* ehhez elengedhetetlen személyes tekintélyének hatására születtek (vagy ezeknek a tényezőknek köszönhetően maradtak fenn) különösen érdekes és humoros voltak miatt azok a történetek, amelyekben valaki tiszteletlenül viselkedik a *censorral* szemben. A vicc ezekben a történetekben mindig a *censor* tekintélye ellen irányul, és sosem marad megtorlatlanul. Valami olyasmit sugall ez a forrásaink szerint gyakran felbukkanó attitűd, hogy ez a tekintélyek „összeapására” kiélezett helyzet (a vizsgált személyek a tekintélyvesztéssel, az *ignominiával* néznek szembe, „vétkükkel” szemben pedig a *censor* személyes és hivatali tekintélye áll) mintegy kiprovokálta a *censornak* való „beszólást”, a nyegle válasz megkockáztatását. Gellius és Cicero⁴⁰ őrizte meg azt az anekdotát, amely

35. Ahogy a bekátrányozott kapujú asszony sem védekezhetett (ha csak nem volt szerencséje, és a közeli folyóban nem rekedt meg a helyi szent szobrárt szállító hajó).

36. A tekintélyre (ez esetben már a hivatalé), illetve a *delictum*-jogtól való különbözősége jó példát jelentenek egy fennmaradt *censori* „ítélet” befejező mondatai (a latin rétoriskolák bezárásának híres esetéről van szó): *Quapropter et his, qui eos ludos habent, et his, qui eo uenire consuerunt, visum est faciundum, ut ostenderemus nostram sententiam, nobis non placere.*

37. Livius XXXIX. 41, 2: *quod tristem censuram periculosamque multorum famae et ab laeso a plerisque et laedendi cupido expectabant.* Egyértelműbb példa az egyéni bosszúállásra A. Postumus Albinus, aki 174-ben kizárja hajdani legátusát, Fulviust a *senatus*ból.

38. Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Cato Maior* 4 skk. A *censor* persze, bármilyen nagy volt is a hatásköre, nem volt mindenható. Astin (1978, 99) hívja fel a figyelmet arra, hogy nem kevés intézkedése nélkülözötte a tulajdonképpeni konzervatív attitűdöt, illetve kimondottan előremutató volt – például ami az elképzeléseit illeti, hogy hogyan kell felhasználni Róma gazdasági potenciálját.

39. „Fáradhatatlanságának” illusztrálásához jó példa lehet a *De agna musta pascenda* című, csak kis töredékekből ismert beszéde, amelyet Astin „extremely obscure”-nak minősít (1978, 86), bár alighanem ismét csak egy érthető, bár fényűző – a libák fügével való etetéséhez hasonló – gasztronómiai anomália ellen született. Cato *censori* tevékenysége természetesen távolról sem korlátozódott a *senátorok* életmódjának vizsgálatára és a vagyoni *census* megtartására, és különösen nem volt olyan kizárólag negatív irányultságú – számon kérő –, mint a hagyományban elevenebben élő, kissé egyoldalú Cato-kép sugallja. Elég itt utalni a csatornarendszer karbantartására és kiterjesztésére, a Basilica Porcia felépítésére vagy a közmunkatenderek kiírására (Livius XXXIX. 44, 5 skk.; Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Cato Maior* 19, 1 skk.).

40. Gellius IV. 20; Cicero: *A szónokról* II. 260.

szerint egy bizonyos L. Scipio Nasicát azért büntettek meg azzal, hogy az *aerarius*ok közé sorolták, mert komolytalan választ adott Cato *censorként*⁴¹ feltett egyik hivatalos kérdésére.

Uti mos erat, censor dixisset „Ut tu ex animi tui sententia uxorem habes?” Nasica válasza: *Habeo equidem uxorem, sed non hercle ex animi mei sententia*. A párbeszédet – megpróbálva érzékeltetni a szójátékot – így fordíthatnánk: „Legjobb tudomásod szerint van-e feleséged?” – „Van feleségem, de Herkulesre, tudomásom szerint nem a legjobb.”⁴² (Gellius: *Attikai éjszakák* IV. 20, 4–5.) Ha pedig a vicc jelentését akarjuk megragadni, a nyegle válasz így hangzik: „Van feleségem, de, Herculesre, nem a legjobb meggyőződésből.” Nasica a *censor* által ellenőrzött társadalmi elvárást, a házasság intézményét kérdőjelezi meg, mikor azt szembeállítja saját személyes meggyőződésével (*ex animi mei sententia*): „betartom ezt a társadalmi konvenciót, de nem személyes meggyőződésből”. A vicc azért is működik, mert a személyes véleményének a *censori* kérdezz-felelek bevett (*uti mos erat, censor dixisset*) formulájával ad hangot. A válasznak nyilván semmi köze a válaszadó társadalmi-vagyoni helyzetéhez, illetve annak egy konkrét eleméhez, amelyre a *censor* a szokásos fordulattal rákérdezett. Nasica azonban többszörösen is vétett a *mos* ellen: nemcsak a *censort* sértette meg (nem fogadva el a tekintélyét), hanem a házasság intézményét is, ráadásul nyilvánosan, hivatalos alkalomkor úzótt tréfát belőlük.⁴³

A házasság kiemelt téma volt; fennmaradt egy későbbi *censor* beszédének részlete, amelyben hasonlóan negatívan, de komolyan beszél a feleségekről, illetve a házasság szükségességéről (Gellius: *Attikai éjszakák* I. 6, 2).⁴⁴ A téma nem maradt ki a cicerói *census*-definícióból sem: *Censoris (...) caelibes esse prohibento, mores populi regunto, probrum in senatu ne relinquonto* („A censorok... tiltsák meg a nőtlenséget, a nép szokásait szabályozzák, a

41. Gellius nem nevezi meg a szereplőket, de Cicero igen (*A szónokról* II. 260): Cato volt a *censor* és L. P. Nasica a tréfamester. Cicero pedig a *censori* ítéletről nem ír, őt itt csak a humor működése érdekli.

42. A magyar szöviccet Kőrösi Imrénnek köszönöm. Ugyanezt a fordulatot Cicerónál Polgár Anikó és Cséhy Zoltán így fordítja, szintén nagyon szellemesen: „Felelj tiszta lelkiismereted szerint, van-e feleséged? Herculesre van, de nem tiszta tőle a lelkiismeretem.” (*Cicero összes retorikaelméleti művei*. Szerk. Adamik Tamás. Pozsony, 2012.) A humorról mint a szónok eszközéről, illetve Cicero nézeteiről ez ügyben (erre az esetre a mértéktartás fontossága vonatkozhatna): Nótári 2006, 43–44.

43. Evvel szemben a színpadon megvolt a helye a házassággal való durva tréfálkozásnak: lásd Plautus *Trinummus*-át, illetve elemzését később e könyv Plautus-fejezetében; továbbá Lucilius is foglalkozott szatíráiban a kérdéssel (lásd a 3. fejezet Luciliusszal foglalkozó alfejezetét ebben a kötetben).

44. Lásd még ugyancsak az „Egy unalmas komédia” című szakaszt a 7., illetve a Lucilius-alfejezetet a 3. fejezetben.

senatusban pedig ne tűrjenek meg semmi gyalázatot”; *A törvények* III. 7). Ez a számunkra a magánszférához tartozó kérdés Rómában (is) közügy, amellyel kapcsolatban lehet helyes vagy helytelen szokásokat követni.⁴⁵ A civilizált emberi rendhez hozzátartozik a házasság, Hésiodos nyelvéen (aki a fent említett *censor*hoz hasonlóan szintén szükséges rossznak tartotta a házasságot) megfogalmazva az ember nemcsak abban különbözik az állatoktól, hogy sütvé eszi a húst, hanem hogy felesége van. Jó és ókori példa a közösségnek erre az elvárására és a normakövetést megszégyenítéssel kikényszerítő nyomására egy spártai történet.

De Lykurgos a nőtlen férfiakat különben is nemegyszer megszégyenítette. Először is nem volt szabad végignézniük a tornaiünnepélyeket. Télidőben az archónok arra kényszerítették őket, hogy könnyű alsóruhában járják körül a főteret, és egy erre az alkalomra szerzett dalt énekeljenek arról, hogy megérdemlik büntetésüket, mert nem engedelmeskedtek a törvényeknek. De nem járt ki nekik az a kitüntető tisztelet sem, amelyben az ifjak az idősebbeket részesítették. Ezért senki nem botráncozott meg azon a gúnyos megjegyzésen, amelyet Derkyllidasnak, egy különben híres hadvezérnek kellett elviselnie. Egy alkalommal ugyanis az történt, hogy a fiatalok közül senki nem adta át neki a helyét, sőt az egyik így szólt hozzá: „Nincs fiad, aki egyszer majd nekem adja át a helyét.”

Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Lykurgos* 15 (Máthé Elek fordítása)

A házasság norma voltán túl a népesség és ezen belül az arisztokrácia reprodukciójának fenntartása ragadható meg a *res publica* céljai között, ez teszi kiemelt fontosságú témává a *censori regimen morum*ban, de ezért fog megjelenni majd Augustus törvényei között is.

Korábban már volt róla szó, hogy a politikumtól független, a magánszférához tartozó ügyek, „az erkölcsök” miért tartoznak szorosan össze a politikummal, hogy miért nem tettek különbséget a rómaiak ilyen alapon a szokások és szabályok között. Két elemmel bővíthetjük az eddig mondottakat. Egyrészt ezeket az eseteket vizsgálva „működés” közben, és nem reflexív történetírói szövegben láthatjuk a *most* és tapasztalhatjuk meg az egységét, illetve azt, hogy gyakorlatilag a *regimen morum* területén is csak az elite vonatkozik. A *censor* ugyanis azokat büntette, akik áthágták az államban meghatározó szerepet játszó szűk csoport belső szabályait. Aki visszaél a családfői hatalommal (például a rokonok tanácsát ki nem kérve zavarja el fiát vagy feleségét), abban ott bujkál egy kis Tarquinius

45. Az élet minden területén helyesen viselkedni – ezt Cicero eszmerendszerében a *bonus vir*, a derék polgár fogalma fejezi ki, vö. Szekeres 2008, 29 sk.

Superbus, ráadásul a *gens* szerepét és súlyát is kétségbe vonja tetteivel. Aki nemesfémet halmoz fel, vagy aki vagyont fítoztatja a *luxuriával*, egyrészt eltér a normától, másrészt megingathatja a királyok elűzése után kialakult egyensúlyt a vezető *gens*ek között. A sovány lóval mustrára vonuló kövér lovag⁴⁶ nem tesz eleget az állam katonai elvárásainak, ráadásul esetleges szemtelen válaszával az őt felelősségre vonó *magistratus (censor)* hatalmát is megkérdőjelezi. A *senator*, aki lánya előtt megcsókolja feleségét, rangjához nem méltóan, féktelenül viselkedik.⁴⁷ Tehát – véleményünk szerint – ha a *mos* mint a *censori* „erkölcsfelügyelet”⁴⁸ tárgyát vizsgáljuk, akkor is hasonló értelmezésre kényszerülünk, mint a Sallustius-*praefatio*⁴⁹ vizsgálata során.

Felvethető, hogy a *De legibus* definíciója kifejezetten a nép szokásainak ellenőrzésére vonatkozik, evvel szemben az ismert ügyek szinte kizárólagosan a szélesebb elitre vonatkoznak, de eddigi észrevételeink szerint is a *mos* a politika világához és az abban életvitelszerűen résztvevőkhöz kapcsolódik, továbbá a *censorok* gyakorlatilag is képtelenek lettek volna a *populus* egészét érdemben vizsgálni. Cicero meghatározása azonban utópisztikus – a *censorok* esetében mindenképpen az, ugyanis Sulla a *lectio senatus* elvételével együtt a *censorság* rendkívüli tekintélyét is megszüntette, és evvel gyakorlatilag felszámolta ezt a *magistraturát*. Jól illusztrálja ezt, hogy Caesar mintegy külön tisztséggként kapja meg majd a *praefectura morum*ot. Cicero a köztársaság végén a *populus* fontosságát ismeri fel, két államelméleti munkájának és egyes beszédeinek hangsúlyos eleme a nép helye és szerepe a *res publicában*. A fenti definíció is ezt tükrözi avval, hogy egy szintre helyezi a *populust* és a *senatust*: *mores populi regunto, prob-*

46. Gellius IV. 20, 11; vö. VI. 22, 2–3, ahol megfogalmazódik egyrészt a praktikus, katonai szempont, másrészt ennek függvényében a szöveg hasznos adalék a ló elvételének büntető, megszégyenítő jellegéhez: *Non enim poena id fuit, ut quidam existimant, sed munus sine ignominia remittebatur. Tamen Cato in oratione, quam de sacrificio commissio scripsit, obicit hanc rem crinosius, uti magis videri possit cum ignominia fuisse.*

47. A kérdéses epizódhoz (Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok – Cato Maior* 17) érdemes figyelembe venni, hogy a csók (*kataphileó*, „csókol”, „dédelget”) itt minden bizonynyal eufémizmus: Manlius olyasmit csinál, amit a mi kultúránk is elítél (mármint ha a gyerek előtt csinálják). Erre utal az is, hogy Cato a megrovás után szarkasztikusan kijelenti: ő csak akkor öleli meg (*periplekó*) a feleségét, ha villámlik, és hogy akkor boldog, ha Iuppiter villámlik. Érdekes kérdés, hogy maga Plutarchos finomkodik-e, vagy egyszerűen nem értette meg a történetet, és elkönyvelte magában, hogy a rómaiak ilyen furcsák, Cato meg ilyen szigorú.

48. A kifejezést itt jobb híján használjuk a „magánéleti” ügyekre utalva. A *regimen morum Sittenaufsicht*ként való meghatározását kritizálja Pólay is (1965, 4).

49. Ahol szóba is kerül a *censor* működése: *Haec crescere, interdum vindicari* (Sallustius: *Catilina összeesküvése* 10, 6).

rum in senatu ne relinquonto („a nép szokásait szabályozzák, a *senatus*ban pedig ne tűrjenek meg semmi gyalázatot”).

Van egy praktikusabb megközelítés is a magánéleti szféra, az „erkölcsök” hangsúlyos jelenlétére a *censori* ítéletekben. Eszerint egy-egy *senator* eltávolítása a *senatus*ból sohasem ilyesmi miatt történt, hanem politikai okok miatt, és a delikvens „erkölcei” csak ezek elfedésére szolgáltak.⁵⁰ Ez biztosan jó megközelítés, de nem oldja meg teljesen a problémát, hiszen az indoklásnak olyannak kell lennie, amely legalább elfogadható a közvélemény számára is.

Eddig a *censusszal* szemben a *lectio senatus*t hangsúlyoztuk a *regimen morum* mögött, ugyanakkor ahogy a *lectio senatus*t sem lehet elválasztani a *censustól*, úgy a *regimen morumot* sem. A *XII táblás törvények* már figyelembe veszik az egyes polgárok vagyonát, (tulajdonviszonyait), tehát nem csak az előkelőkre és a köznép-re oszló társadalmat ismernek: *assidui, proletarii*. Ez és a *censori* tisztség kialakulása az 5. század közepére datálja a Servius Tullius személyéhez kapcsolt „timokratikus alkotmányt”.⁵¹

...duodeviginti censu maximo. Deinde equitum magno numero ex omni populi summa separato, relicuum populum distribuit in quinque classis, senioresque a iunioribus divisit, easque ita disparavit ut suffragia non in multitudinis sed in locupletium potestate essent, curavitque, quod semper in re publica tenendum est, ne plurimum valeant plurimi.

...tízennyolc a legnagyobb vagyonnal. Továbbá miután a lovasok nagy számát az egész nép összességétől elválasztotta, a nép többi részét öt osztályba sorolta, és elválasztotta az idősebbeket a fiatalabbaktól. Az osztályokat pedig úgy osztotta fel, hogy a szavazásnál ne a nagy tömegben, hanem a vagyonosságban legyen a hatalom, mivel az államban mindig érvényt kell szerezni annak az elvnek, hogy ne a sokaságnak legyen a legnagyobb befolyása.

Cicero: *Az állam* II. 39

A vagyon fontossága,⁵² amely alapján a legfőbb *magistratus*okat megválasztó *comitia centuriata* működik, a következő századokban növekedni fog, és nem meglepő, hogy megjelenik az igény a vagyonosodásnak, a vagyon

50. Baltrusch 1998. Lásd még Astin (1978, 81) megjegyzését a feleségcsókolós epizódhoz, aki szerint valójában bizonyára komolyabb panasz is volt a *senatorra*, csak éppen ez az egyetlen motívum önállósult – tehát a politika mellett az emlékezés is bekapcsolható a kérdésbe.

51. Gjerstad 1972, 172–173; Alföldy 1996, 20–21.

52. A Cicero-részlethez, illetve magához a vagyoni felosztáshoz lásd Lintott 1999, 56–59.

felhasználásának társadalmi kontrolljára. Ennek logikus következménye, hogy megjelenik a vagyoni szempont ellensúlyozására egy törekvés, amely a tehetősek (akiknek kezében a döntés van) elé vagyonuk mellett egy másik követelményrendszert is állít. A *censor* azt vizsgálja: megfelel-e egy polgár annak a helynek, amit a társadalomban betölt; vizsgálja vagyonát, és vizsgálja *mos*-át: betartja-e a köztársaság játékszabályait? Nem épít-e a volt királyok lakhelye környékén házat magának, nem használja-e túlzott mértékben a vagyonát szegények megvendéglésére, így szerevezve magának tömegbázist és – meg nem engedett – előnyöket társaival szemben?

Még egy szempont felmerül a *censor* és a *mos* összefüggésével kapcsolatban: a hadseregé.⁵³ Cicero a *censur*ról szóló, fentebb idézett rövid összefoglalásába is – amelynek (és a *caput* további részeinek) a lényege a vagyon szerinti felosztás – beleveszi az ifjak és az idősebbek szétválasztását, tehát fontosnak, a *census* meghatározó elemének érzi ezt.⁵⁴ A szisztéma értelme, hogy az idősebbek – a megfontoltabbak – kisebb létszámú korosztálya a *centuri*án keresztül ellensúlyozhassa a fiatalabbak *centuri*át.⁵⁵ A korosztályok elkülönítése mint szervezési elv talán még alapvetőbb a hadsereg esetében. Ez azért érdekes, mert a *census* elsődleges, az adózás és a polgárok szavazásának megszervezését időben is biztosan megelőző célja katonai volt, a királyok kori Róma, majd a köztársaság hadseregét, a társadalom hadrafoghatóságát kellett biztosítani. A *censor*ok által alkalmazott egyik büntetés, a *l*ó elvétele is a későbbi társadalmi és politikai súlya mellett eredendően katonai szempontot érvényesít: egy fegyvernemből való kizárást jelentett.⁵⁶ A *censori* tisztség 5. századi létrejöttének történelmi háttéréből pedig nem hiányozhat a „katonai doktrína” megváltozása sem: a Fabiusok története (most mindegy, mi igaz belőle) arról is szól, hogy a régi típusú hadviselés – egy *gens* saját szervezetére, esetleg a tagjainak *cliense*ire támaszkodva háborúzik – már nem működik. A kérdés tehát, hogy van-e kapcsolat a hadsereg és a *mos* között a *censor* személyén túl.

53. A hadsereg és a népgyűlés centuriális rendszerének összefüggéseiről, illetve a különbségek korai kialakulásáról lásd Gjerstad 1972, 172–188.

54. A *iuniores* és *seniores* csoportokról lásd Lintott 1999, 56–59.

55. Lásd ehhez még, a *mos maiorum* hangsúlyozásával, Gellium: *Eam rem propterea notavi, ut discrimina, quae fuerint iudicio moribusque maiorum „pueritiae”, „iuventae”, „senectae”, ex ista censione Servi Tulli, prudentissimi regis, noscerentur* (X. 28, 2).

56. Ezen a tényen a büntetés módjának (lófosztás) esetleges későbbre való datálása sem változtat. Astin szerint Cato – gyakoriságukat tekintve akár szimbolikusan is tekinthető – lófosztási intézkedései mögött személyes mozzanatok is állnak (Astin 1978, 89; ti. találkozása a félelmetes karthágói lovassággal, vagy Emporiaenél a saját jobbszárnya csődje).

Bleicken, aki a *most* a 3. századra (a tradíció megkérdőjelezésének idejére) tett *regimen morum* felől nézi, nem vizsgálja fogalmunkat a hadsereg szempontjából.⁵⁷ Pedig gyakran találkozhatunk vele a hadszervezés területén. Például terminus technicusnak tűnik a következő kifejezés: *adversus morem militarem*.⁵⁸ Az ilyen, még bőven szaporítható példák⁵⁹ olyan „szakkifejezések” a római hadsereg korai korszakából, mikor a város katonai ereje még nem vált az állam egy „formalizált viszonyrendszerű” struktúrájává. És egy ilyen szituációban „az ősök által meghonosított fegyelem”, valamilyen nem intézményesült, de rögzült norma érvényesült. Ha a hadsereg át is alakult („modernizálódott”), az elvek, a hagyományok a konkrét szabályok mögött megmaradtak. Katonai kontextusban a *mos* legtöbbször a büntetések, illetve a büntetési tételek mögötti, a hadseregre speciálisan jellemző szabályként jelenik meg. Sulpicius katonai *tribunus* például a gall ostrom leghíresebb epizódjában, miután a Capitolium a ludak ébersége és egy harcos tettekrezsége miatt éppen csak megmenekült, az örökre a hadseregben szokásos büntetést (*more militari*) akarja kiszabni. Végül, mivel a katonák kórusban kiáltozzák, hogy csak egyetlen őr volt a hibás, a többieknek megkegyelmezve csak azt az egyetlen embert taszítják le a szikláról (Livius V. 47, 9–10). A jelenet alapján feltételezhető, hogy az ítélkezés és büntetés szokásai közé a katonák véleménynyilvánításának figyelembevétele is beletartozhatott.⁶⁰ Sallustius a *Iugurtha* háborújában, ahogy az idegen népek szokásait, úgy – bár egy háborúról van szó – a hadseregét is csak ritkán, kétszer⁶¹ említi (annál többször a római elitét, illetve az egész társadalomét). A 44. caputban a rossz hadvezér, Albinus nem állít *more militari* őrséget, az őt leváltó jó hadvezér, Metellus az 54. caputban, egy nehéz csata után pihenteti a sereget, ápoltatja a

57. Pedig *mos*-definíciójához, miszerint (kezdetben) a köz- és magánélet összes viselkedési normáját magába foglalta, illenék; Bleicken, 1975, 377.

58. Livius VIII. 32, 7. Bővebben lásd a következő fejezetet.

59. Még egy érdekes Gellius-hely: *Tum e militibus, qui in iure apud eum stabant, interrogavit quispiam ex more in quem diem locumque vadimonium promitti iuberet* (VI. 1, 9). Csak a sallustiusi *Iugurtha* háborújában a következőket találjuk: 44; 54; 62; 86; 97.

60. Az V. 47, 9-hez fűzött kommentárjában Ogilvie igazat ad Daubénak, mondván, hogy a *mos militaris* „refers to the general’s right to punish a mutinous or incompetent army either by decimation or by total victimation”. Amikor a szókapcsolat esetleges katonai szakkifejezés jellegére céloztunk, nem ilyesfajta konkrétumra gondoltunk, amelynek igencsak szűk értelmezési körébe a többi idézett hely (ill. pl. még: Asinius Pollio: *Bellum Africanum* 54, 3; 85, 5) semmiképpen sem gyömöszölhető bele. Következő mondatában mindenesetre Ogilvie is hozzáteszi: „It does not specify the particular method of military execution” (1965, 735).

61. Nem számítom ide az olyan helyeket, ahol a hadseregnek a vezért követő vagy a római társadalmat tükröző általános zülléséről van szó.

sebesülteket, és megajándékozza – megint csak: *more militiae* – az arra érdemeseket.

Van még két nagyon érdekes hely, amely szorosan kapcsolódik a hadsereghez, de sokkal inkább a *quo modo rem publicam fabuerit* körébe tartoznak, sőt annak megvilágító erejű, ráadásul különböző példái.

Az egyik szorosan kapcsolódik a *censushoz*: amikor Marius megkapja a Iugurtha-háború befejezését a népgyűléstől, nem *more maiorum* állítja össze seregét a vagyonnal rendelkezők közül, hanem a többséget a nincstelenek közül toborozza (86, 2).⁶² A római állam és társadalom egyik legmeghatározóbb szabálya – és a *mos* szabályozza. De a másik hely talán még érdekesebb.

Metellus propere cunctos senatorii ordinis ex hibernis accersi iubet; eorum et aliorum, quos idoneos ducebat, consilium habet. Ita more maiorum ex consili decreto per legatos Iugurthae imperat argenti pondo ducenta milia, elephantos omnis, equorum et armorum aliquantum.

Metellus tüstént magához hívatta a téli táborból az összes senator rendű férfit, velük és még másokkal, akiket arra megfelelőnek ítélte,⁶³ tanácsot tartott. És így, az ősök szokása szerint a tanács határozata alapján a követek útján Jugurthától kétszáz-ezer font ezüstöt követelt, továbbá valamennyi elefántját s bizonyos számú lovat és fegyvert.

62, 5 (Kurcz Ágnes fordítása)

Mire vonatkozik a *more maiorum*?⁶⁴ A mondatban való helye, de az eddigi szövegeink alapján is az *ex consili decreto*hoz. Lehetne persze a követelés maga is, az a római szokás, hogy az ellenségnek már magáért a fegyverszünetért fizetnie kell, mielőtt a békefeltételekről, amelynek része lesz egy komoly összegű hadisarc, egyáltalán tárgyalni kezdenek. De nem, a kifejezés a mondat élén, együtt az *ex consili decreto*val, az előző mondatot értelmezi. Metellus, bár megtehetné, de nem egyedül dönt (vagy legszűkebb stábjával) egy ilyen fontos kérdésben, hanem kikéri a *res publica* elitjéből a táborban jelenlévő férfiak véleményét. Tekintettel van egy nagyon fontos, de törvénybe természetesen soha nem foglalt szabályra: a külpolitika a *senatusra* tartozik. Távol Itáliától, amikor a harcok éppen véget

62. Pöschl 1940, 40–44; Badian 1972, I. 686; Paul 1984, 215–216, a párhuzamos helyekkel és további irodalommal.

63. Ti. a *senator*fiakat és lovagokat; Nicolet 1976, 33–34.

64. Paul evvel a hellyel a 29, 5-öt állítja szembe, Iugurtha egy korábbi tárgyalását, korrupt római vezérekkel, tehát a *mos* „erkölcs” értelmezéséhez keres párhuzamot.

érnek, az *imperator*nak kell döntenie egy csomó kérdésben, de döntéseit a *senatus* fogja jóváhagyni. Két híres esettel érdemes ezt összevetni. Az egyik Pompeiusé, akit az fordított a *senatus* ellen és késztetett szövetségre Crassusszal és Caesarral, hogy a *senatus* vonakodott keleti intézkedéseit jóváhagyni. A másik a Scipio-„perek”, melyben a vita az Antiochos által az őt legyőző Scipio testvéreknek (a hadvezérnek és *legatus*ának) kifizetett összegről folyt a *senatus*ban.⁶⁵ A hadvezér kezében óriási hatalom van, de a *mos* mindig is arra készteti a hatalom (ideiglenes) birtokosait, hogy korlátozzák saját hatalmukat, ám nem elég csak keresniük a konszenzust rendjük többi tagjával, ezt rituálisan ki is kell fejezniük.

Ez a két erősen politikai példa látszólag távol áll a *censor*ral való szemtelenkedéstől vagy az illetlen viselkedéstől, de épp az őket összekapcsoló *mos* segít bennünket jobban megérteni a rómaiakat és a politikai rendszerük működését, a Scipiók ellen fellépő Catót. A *regimen morum* tehát fontos eleme a *res public*ának. Legfontosabb funkciójaként a *senatus* hatalmának fenntartását azonosíthatjuk. Figyelmezteti és fegyelmezi azokat a *senator*okat, akik viselkedése veszélyezteti ennek a szűk elitnek a kormányzását. De nemcsak a túl nagy hatalomra szert tevő vagy arra törekvő *nobiles* felől fenyegeti veszély a *senatus* uralmát, hanem (ha jóval kisebb mértékben) a nép felől is. A pazarló, kegyetlenkedő vagy az illő magatartástól bárhogyan eltérő *senator*okat sújtó nyilvános büntetés minkét irányba erőt mutat és fontos üzenetet közvetít. A túl nagy hatalomra törő *nobiles*t figyelmezteti a szabályokra, és ha kell, eltávolítja a *senatus*ból. A nép felé pedig a vezető csoport egységének és közös tekintélyének a demonstrálása a fontos. A *mores* a *senator*okra jellemző magatartásmód, amely szorosan összekapcsolódik a politikai ismeretekkel és az államot vezetni tudással; ennek szigorú megtartása pedig a csoport hatalomra hivatottságát, „nemességét” sugározza. Egyszerűbben: a *senatus* hatalma a testület *auctoritas*án múlott, az pedig nem volt független tagjai *dignitas*ától. Ha minden *census* alkalmával eltávolítanak néhány főt a kiváltságokat élvező rendekből, avval demonstrálják, hogy a többiek betartják a szabályokat. A köznép felé való példamutatás is fontos eleme ennek a kérdésnek – erre egy arisztokrata nőt idézhetünk: „A ti gondotok legyen – mondta Lucretia –, hogy ő megkapja a magáét; én, ha felmentem

65. A Scipio-perekről és Cato szerepéről bővebben: Scullard 1973, 290–303; 159–160; Ruebel 1977, 172–173; Gruen 1995, 59–60; Gelzer 1983, 106; Rosenstein 2012, 253; Astin 1978, 60–73, 81–82; Haywood 1933, 86–105; McDonald 1938, 161–163. Az ügyről lásd még a következő fejezetet.

is magamat a büntőtől, a büntetéstől nem akarok szabadulni. Lucretia nem szolgáltathat példát egyetlen bűnös asszonynak sem arra, hogy életben maradhat.” (Livius I. 58, 10.)

Fas és mos

A *mos* fogalmának megértéséhez fontos a vallástörténeti háttér vizsgálata, a *mos* és a római vallás viszonyának tisztázása – a fejezetben ehhez az összetett problémához szeretnék lényegében egyetlen, a politikához kötődő szempontot szolgáltatni.⁶⁶ Ennek a viszonynak a feltárása első pillantásra nem látszik nehéz feladatnak: a *ius*, a *fas* és a *mos*, ez a három kis szó alkalmas arra, hogy – egymáshoz illeszkedve – lefedje a római életet, olyan korlátokat és elvárásokat fogalmazva meg, amelyek minden helyzetben eligazítást nyújtanak a római polgár, illetve a polgárok közösségeinek számára. A *vallás*, az *írott jog* és a *mores* összekapcsolódása egy konkrét példán (nem az elméleti megfogalmazások és nem a jog⁶⁷ felől) vizsgálva a következő képet mutathatja.

A 209-ben⁶⁸ hozott *lex Publicia de cereis* fellép az ellen, hogy a *cliensek* a *patronus*uknak további drága ajándékokkal is kedveskedjenek a Saturnaliákon hagyományosan adni szokott gyertyákon és agyagbábukon kívül. Ez a törvény egyrészt a Saturnalia hagyományát védi a görög szokásokkal szemben,⁶⁹ másrészt mérsékli a *cliensek* *patronus*ukkal szembeni anyagi

66. A kérdés hátteréhez lásd például Bleicken 1975; Earl 1967. Újabban több tanulmánykötet is foglalkozott a *mos*szal, például: Linke–Stemmler 2000, ill. Braun–Haltenhoff–Mutschler 2000.

67. A jog felől közelítő felfogás szerint (ezt és csak ezt tükrözi a RE *mores* szócikke is) egy római polgár viselkedésének megítélését három szankciórendszer fedte le: a *ius*, a *fas* és a *mos*. Ennek szellemében a következő *mos*-definíciót találjuk: „A *mos* normái a legrégebbi időben a *pater familias* hatalma alatt egyesülő házközösség bizonyos életviszonyaira (a családfő és felesége, valamint gyermeki, a rabszolgatartó és rabszolgái közti viszonyokra, és a *pater familias* ún. házi bíraskodására, amit felesége és gyermekei felett gyakorolhatott) vonatkoztak. Így a rabszolgával ura a *ius* szabályai szerint tetszése szerint kegyetlenkedhetett, a *fas* szabályai ezt nem gátolták, a *mos* normái viszont tiltották.” (Brósz–Pólay 1991, 40.) Lásd még Mommsen 1887, 24; valamint Kaser 1939, 52–101. Elsősorban Plautus alapján tömören és meggyőzően tárgyalja a *lex* és a *ius* kapcsolatát Earl 1961, 25 sk.

68. A csak Macrobiusból (*Saturnalia* I. 7, 33) ismert törvény legvalószínűbb datálása. C. Publicius Bibulus az egyetlen néptribunusként ismert (Kr. e. 209) Publicius, és egyrészt politikusi karakteréhez is illeni látszik ez a törvény, másrészt a tartalmából következik, hogy egy-két évvel meg kellett előznie a 204. évi *lex Cinciat* (Baltrusch 1989, 61).

69. Nilsson 1923, 202 skk.

kiszolgáltatottságát (csökkentve az ebből adódó társadalmi feszültséget, vagyis védve a *civitas* egységét a háborús időben), egyben védelmezve a szegényebb *clienseket* a gazdagabbakkal szemben, hasonlóan a *lex Cincia*-hoz. Ezeken túl pedig a törvény a *patronus–cliens* viszonyt próbálja helyreállítani. Olyan magatartás ellen lép fel, amely sérti az ekkor már a *fas* és a *mos* által⁷⁰ nem kellő hatékonysággal védett *fidest*. Jellemző, hogy ezek a törvények is (*lex Publicia*, *lex Cincia*) – akárcsak a többi *leges sumptuariae*, illetve más, a *mos* körére is kiterjedő törvények – *lex imperfecták*, azaz a tiltáshoz nincs büntetés rendelve. Tehát leginkább a *censori regimen morum* során lehetett érvényesíteni, éspedig nem a *cliens* ellen fellépve, akire formailag a törvény vonatkozott (az ő „pazarlását” tiltja), hanem a *fides* ellen vétő *patronust* büntetve. (A *mos* – ahogy már láttuk – elsősorban a felsőbb rétegekre vonatkozik, nem pedig az alsóbbakra.)

Egy vallási ünnep és a *fides* védelme összefonódik a társadalom számára fontos kötelek és szabályaik megóvásával. A *mores*nek és a vallásnak ez az összekapcsolódása egy gyakorlati, politikai problémában jól illik a rómaiak saját múltjukról kialakított képéhez. Az identitásukat meghatározó történetekben, mint már láttuk, a *vallás* és a *mores* ugyancsak jelentős és egymást kiegészítő szerepet játszanak. Idézzük fel újra Iuppiter szavait Vergilius *Aeneis*ének végéről, amelyekkel lezárja az itáliai küzdelmeket, és egyetlen néppé szervezi a küzdő feleket:

...morem ritusque sacrorum
adiciam faciamque omnes uno ore Latinos

...Szokást és szent rítusokat
fogok nekik adni, és mindnyájukat teszem egynyelvű latinná.
Vergilius: *Aeneis* XII. 836–837

Róma történelmi fordulópontjainak történetírói megragadásában Liviusnál és Sallustiusnál is megtalálhatjuk mind a *religiót*, mind a *morest* – persze eltérő súllyal –, ahogyan egyébként a görög történetírók is különös jelentőséget tulajdonítanak ennek a két elemnek. Polybios hatodik könyvében Róma sikereinek okaként – az állam felépítése és a hadsereg mellett – a rómaiak vallásossága,⁷¹ valamint a neveléssel összefüggésbe

70. Ahhoz, hogy a *fides* nemcsak a *religio* és a *ius*, hanem a *mores* hatáskörébe is beletartozik, lásd az alábbi Gellius-helyet: *Disputatio Sex. Caccilii iureconsulti et Favorini philosophi de legibus duodecim tabularum* (20, 1).

71. Polybios VI. 56, 6 skk.

hozott, görögül csak körülírható, jobb híján (*patrios*) *ethismosszal* (vagy máshol *ethosszal*)⁷² jelölt *mores* szerepel.

A két tényező kapcsolatának azonban ez csak az egyik oldala: a köz-társaság története forrásainkban politikai küzdelmek sorozata, amelyek során a *vallás* és a *mos* ellentétbe is kerülhetett egymással. Livius nyolcadik könyvében (30 skk.) írja le Lucius Papirius Cursor *dictator* és Quintus Fabius Maximus Rullianus *magister equitum* súlyos, majdnem Fabius kivégzésébe torkolló konfliktusát.

A 2. *samnis* háború elején, amikor a *dictator* jóslatkérési ügyben visszatér Rómába, a *magister equitum* a *dictatori* parancsot megszegve ütközetbe bocsátkozik, és fényes diadalt arat. A *dictator* dühöng, és amikor visszatér a táborba, többek közt a következőket vágja helyettefe fejéhez:

*quo tu imperio meo spreto, incertis auspiciis, turbatis religionibus adversus morem militarem disciplinamque maiorum et numen deorum ausus es cum hoste confligere.*⁷³

Te azonban, semmibe véve parancsomat, noha a jósjelek bizonytalanok voltak, az istenek szándékai pedig zavarosak, szembeszállva a katonai szokással és az ősök fegyelmével, valamint az istenek akaratával ütközetbe mertél bocsátkozni az ellenséggel!

Livius VIII. 32, 7

A diktátor vádjában a *morem militarem* és a *numen deorum* egymást kiegészítve írja le – várakozásainknak megfelelően –, hogy mi minden ellen vétett az ifjú Fabius. De Rómában a *senatus*, majd a népgyűlés előtt továbbvitt vitában, amelyet már Fabius háromszoros *consul* apja folytat Papiriusszal – pro és kontra *exemplum*okkal (mint például Manlius és Cincinnatus)⁷⁴ –, a *vallás* és a *mores* szembekerül egymással. A *dictator* a hadsereg szétesését vizionálja abban az esetben, ha Fabius büntetlen marad. „Nem ügyelnek sem hadijelvényre, sem csatasorra, és a katonáskodás a hagyo-

72. Polybios VI. 11, 4 és 55, 4, vagy másutt, például XVIII. 35, 2. Lásd még Dion. Hal. II. 14, 1: Romulus megtartotta saját illetékességi körében a *nomoi* és a *patrioi ethismo*i feletti legfelsőbb felügyeletet. Ehhez különben érdekes párhuzam a Romulus néven is elgondolkodó Augustus, aki elvetette, hogy (*solus*) *curator legum et morum summa potestate* legyen (*Res Gestae Divi Augusti* 6, 1), lásd alább. Polybios megközelítésének jellegzetesen görög voltáról lásd Walbank 1957, 741 sk.

73. A *mores* és a *disciplina* kapcsolatához: Livius: *praef.* 9. és Cicero: *Cat.* 1, 12.

74. Az *exemplum*oknak, főleg a fiát parancsmegtagadás miatt kivégző Manlius történetének óriási szerepe van a vitájuk és a helyzet ábrázolásában. Az *exemplum*okhoz lásd Stemmler 2000, 141–206.

mányos és szent esküvel megerősített szolgálatból vaktában folytatott útonállássá fajul” (34, 10). Az apa a nemhiába segítségül hívott isteneket, a nyitva álló templomokat, a hálaáldozattal megrakott oltárokat, az ég felé szálló füstöt emlegeti.

...miközben azt, akinek köszönhetően az istenek templomai tárva-nyitva állnak és a hálaadományokkal megrakott oltárokról áldozat füstje száll, ruháitól megfosztva halálra vesszőzik a római nép szeme láttára, miközben tekintetét a Capitoliumra, a fellegvára és az istenekre emeli, akiket két csatájában nem hiába hívott segítségül?

XXXIII. 21

Nem mondja ki, de logikája kézzelfogható: a győztes hadvezér megveszszőzése és kivégzése az istenek nyilvánvaló segítségének elvetését (hatalmuk megkérdőjelezését) jelenti, ami maga után vonhatja az istenek elfordulását a várostól.⁷⁵

A húszezer *sammis* életébe kerülő csata – még Caudium előtt vagyunk – bizonyára meg sem történt, ahogy a vezérek közötti összecsapás is valószínűleg a képzelet műve. Annál valószínűbb a történet által megfogalmazott probléma, amelyre Liviusnál – és más szerzőknél – még sok példát találunk, ami azt mutatja, hogy a kérdés milyen fontos volt a rómaiak számára. Marcus Manlius, aki a 392. év *consulja* és – a ludak mellett – a Capitolium megmentője volt a gallok támadásakor, hasonlóképpen próbál védekezni elítéltetése és a Tarpeii-szikláról való mélybe taszítását megelőzően. Manlius bűne, hogy kifizette számos, tartozása miatt már börtönbe jutott *plebeius* adósságát, és demagóg módon, kihasználva a népnek az adósságok és a kamatterhek miatti elkeseredését, az atyák ellen lázít. De a *senatusnak* és az ebben az ügyben melléjük álló néptribunusoknak sikerül királyságra törés vádjával elítéltetnie a *comitia centuriatán* (VI. 11 és 14–20).⁷⁶

Könyörgött a polgároknak, egyenként és együtt, hogy függesszék tekintetüket a Capitoliumra és a várra, és a halhatatlan istenek felé fordulva mondjanak fölötte ítéletet.

Amikor a népet a Mars-mezőn centuriánként szavazásra szólították, és a vádlott, kezét a Capitolium felé tárva, az emberektől az istenekhez fordult, a néptribunusok...

75. A történet egy nagyon fontos aspektusáról, azaz hogyan illeszkedik be a Fabius-„mitológiába”, lásd Jármí 2013; az *exemplum* kérdéséhez: Stemmler 2000, 141–206.

76. Manlius védekezésének *sakrális* motívumaihoz lásd Oakley 1997, 533 skk. Manlius *sedítőja* háttéréként az olvasónak a város másik megmentője, Camillus idéződik fel, az ő helyes viszonya a *res publicához*. Camillus alakjához lásd Takács 2008, 94–98.

nusok előtt világossá vált: Manlius nagy jótettének emléke annyira betölti az emberek lelkét, hogy nem adnak helyt a vádnak – legyen bármennyire is igaz –, hacsak szemük is meg nem szabadul a fényes hőstettet felidéző látványtól.

VI. 20, 9–10

A népgyűlés előtti tárgyalást el is kellett napolni, és át kellett helyezni máshova, ahonnan már nem látszott a Capitolium, s így a királyságra töréssel vádolt Manlius Capitolinus nem tudta egyetlen mozdulattal megidézni az isteneket, illetve tulajdon hőstettét. Az új hely működik: a népgyűlés megszavazza a halálos ítéletet. Érdemes kiemelni a történetnek még egy érdekes elemét: „A Manlius nemzetség pedig határozatban megtiltotta, hogy a jövőben bárki is a Marcus Manlius nevet kapja” (VI. 20, 14).

Felmerülhet a kérdés, hogy egy peres eljárással kapcsolatban a *ius* helyett miért beszélhetünk a *mos*ról. Az ok a királyságra törés vádja, amely minden ízében politikai ügy. A szegények támogatása ugyanis nem ütközik semmilyen törvénybe, evvel nem lehet a jogtalanságot elkövetni, Manlius ellenben megsértette a *most*, amikor vagyonát rossz célra, a nép segítségére – azaz népszerűsítésre, tehát a hatalmi viszonyok, a köztársaság kényes egyensúlyának felborítására, ergo királyságra törésre – használta. Manlius vádlói Spurius Maeliusszal és Servilius Ahalával példálóztak – mint láttuk, az ő történetüket idézi fel Cicero is a már elemzett beszédben (*Cat.* 1, 2 sk.), amikor meg akarja világítani, hogy mit kell a régi idők követendő *mores*én érteni. (Ugyan Manlius vádlói nem olvashatták Cicero beszédeit, de Livius igen.) A bűnös *gens*ének elhatárolódása Manliustól, nevének törlése a család által használható *praenomen*ek közül pedig szintén csak a *mores* körében értelmezhető.⁷⁷

Mindenesetre ez az eset is fiktívnek tűnik, és valószínűleg nem véletlen, hogy (a már említett Catilina-összeesküvés mellett) megidézi a Scipio-pereket, azt a szintén fiktív történetet, amelyben Scipio a zamai csata évfordulóján perbe fogva sikerrel javasolta a népnek, hogy hagyják ott a néptribunust, és menjenek hálát adni Iuppiternek az állam fennmaradásáért.⁷⁸ Ennek a Scipio-történetnek a legképtelenebb motívumán látszik

77. Vö. a *Pompa funebris* című fejezettel ebben a kötetben.

78. A források három tárgyalásról tudnak: egy *senatusi* számonkérésről és két bírósági előtti vádemelésről: támadás a *senatus* előtt (az Antiochostól kapott 300 talentummal való elszámoltatás) Kr. e. 187-ben, ehhez kapcsolva egy bírósági vádemelés Africanus testvére, Lucius ellen ugyanekkor, illetve egy bírósági ügy Kr. e. 184-ben. Források a Scipio-perhez: Livius XXXVIII. 50–60; XXXIX. 52; Polybios XXXIII. 14; Gellius IV. 18; Diodóros XXIX. 21; Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* –

igazán, hogy a tartalmát mennyire fontosnak és kiemelendőnek érezte a hagyomány. Eltekintve ugyanis az olyan apróságoktól, mint például hogy a zamai győzelem évfordulója ünnepnap volt, tehát nem lehetett pereskedni vagy népgyűlést tartani,⁷⁹ nehéz elképzelni egy annyira ostoba politikust, aki Scipiót épp hatalmas diadala évfordulóján akart volna megtámadni.

A három egymás mellé állított történet közös vonása, ahogy a megvagdoltak a Capitolium felé fordulnak, nem véletlen. Ezek a példák (amelyek tovább gyarapíthatóak) megbízhatatlanságuktól függetlenül – illetve épp konstruált és hasonló voltak hangsúlyozza a mondanivalójukat – ki rajzolnak egy politikai magatartást: a *mos* szabályainak áthágását, illetve a vallás segítségével való kitágítását. Sikereit Róma többek közt annak a jól működő rendszernek köszönheti, amelynek egyik pillére a hatalom agályos korlátozása volt, annak megakadályozása, hogy egyetlen *gens* vagy politikus a többi fölé kerekedhessék; a másik pedig az egyéni teljesítmény, végső soron a többiek fölé emelkedés vágyának, a becsvágynak az ösztönzése.⁸⁰ Ez az ellentét évszázadokon át nem feszítette szét a közársaságot, inkább birodalomná feszítette a *res publicát*. A rendszer, amely ezt az ellentétet nemcsak kezelni, hanem hasznosítani is tudta, rengeteg elemből álló, bonyolult szisztémának tűnik. Ide tartozik a *pompa funebris*, a *triumphus*, de az ezt megszavazó (vagy meg nem szavazó) *senatusi* ülés is, illetve ide sorolhatjuk az *adoptio* vagy a hozomány rendszerét, a *censori regimen morumot* stb.; számtalan elem felelt az egyensúlyért. A *morest* megfogalmazhatjuk úgy is: az a normarendszer, amely megszabva és minden elemében a *res publicához* kapcsolva a politikában részt vevő vezető réteg viselkedését, összehangolja és egyben tartja ezt a szisztémát.

Egyetérthetünk Ciceróval, Polybioszal, Fabius Cunctatorral⁸¹ és még számos más forrásunkkal abban, hogy a rómaiak fő erőssége a vallás volt. Ugyanakkor azonban a fenti szisztéma egyik lehetséges gyenge pontja is a vallásban keresendő. Scipio Africanus számára a zamai győzelem után szűknek bizonyultak a *res publica* által előírt keretek; a régi és új *mosnak*

Cato Maior 15; Valerius Maximus III. 7, 1; IV. 1, 8; IV. 2, 3; V. 3, 2; V. 8, 1. A kérdés alapos, a bírósági mechanizmusoktól a politikai összefüggésekig mindenre kiterjedő összefoglalása: Scullard 1970, 215 skk., ill. Scullard 1973, 290–303.

79. Scullard 1973, 297.

80. Ennek a mechanizmusát le lehet írni az ún. kooperatív és kompetitív erények egyensúlyaként is. Az előzőbe olyan fogalmak tartoznak, mint a *fama* és a *honor*, az utóbbiba pedig olyanok, mint a *pudor* és a *fides*. Ezeknek az értékfogalmaknak kimerítő elemzése: Hölkeskamp 1987, 210–213; a korai történetírásra és epikára vonatkozóan lásd Mutschler 2000, 89–105; Szekeres 2015, 267.

81. Cicero: *De haruspicionum responso* 19; Polybios VI. 566 skk.; Livius XXII. 9, 7 skk.

Ennius által felvetett, egymást nem kizáró tisztelete talán az ő véleményét is tükrözi.⁸² Törekvéseit, az újabb komoly katonai feladatok megszerzését politikai ellenfelei megakadályozták:⁸³ a *res publica* rendszere jól működött. Scipio ettől nem függetlenül a városhoz, a *res publicához* való viszonyát, személyének fontosságát a vallásban tudja megfogalmazni. Iuppiterhez fűződő különleges kapcsolata, a templomokat őrző kutyák⁸⁴ vagy a Scipio házába egy kis vallásos áhítatért betörő rablók⁸⁵ történetei mind olyan lehetőséget mutatják meg a hatalom és a tekintély növelésének,⁸⁶ amelyet a *mos* szabályai nem képesek kontrollálni. Azért nem ítéltethető el, hogy sokat imádkozik Iuppiterhez, de aki társai fölé helyezi magát, azt esetleg be lehet ugratni egy tekintélyét felőrlő pénzügyi vitába.

Nem véletlen, hogy a Scipio-per anekdotájában és a két liviusi történetben szorosan összekapcsolódik az istenekre és a győzelmekre való hivatkozás. Hiszen a győzelem az istenek támogatásának a jele, amely felhasználható a további politikai harcokban.⁸⁷ Marius nem rendelkezett *commendatio maiorum*-mal, de – első győzelmei után – *commendatio deorum*-mal igen. Erre különben – gondoljunk csak Kybelé papjának, Battakésnek Rómában való fellépésére és jóslatára⁸⁸ – valószínűleg ő maga is rásegített.

A *mos maiorum*ot poentírozó *exemplum*ok unalomig variálják ugyanazokat az elemeket, ugyanazokat a kérdéseket, ezzel hangsúlyozva az állandóságot és a hagyományokhoz való kapcsolódást. A szabályok hálójából való kilépésre rendhagyó, sőt rendkívüli tette a vallás nyújthatott úgy háttérrel, hogy látszólag nem sérültek a politikai viselkedés szabályai, a *mores*. Cicero Tiberius Gracchus megölését mint a helyes *mores* egyik példáját hozza fel a Catilina-beszédben.⁸⁹ De a széklábat ragadó Nasica a tettet inkább rendkívülinek, a normák közé beilleszthetetlennek érzi, talán ezért húzza fejére tógáját, megpróbálva egy gyenge gesztussal a *mos* által

82. *Et mores veteresque novosque tenens*. Ennius: *Annales* 224; vö. Skutsch 1985, 461.

83. Scullard 1970, 190 skk.

84. Mint Gellius-tól tudjuk (VI. 1), Scipiónak szokása volt éjszaka megjelenni a Capitoliumon, felnyitattni Iuppiter templomát, és ott (a kutyákat megbabonázva) hosszasan elidőzni. Scipio és Iuppiter kapcsolatához: Mueller 2002 69–77.

85. Valerius Maximus II. 10, 2b.

86. Erre utal Livius XXVI. 29 is.

87. A *religio*, az *imperium* és a sikeresség kapcsolatáról: Feldherr 1998, 76. Scipio győzelmei és a *felicitas* mint isteni segítség kapcsolatáról: Téglásy 2007.

88. Köves-Zulauf 1995b, 8.

89. Hogy Gracchus megölése példája lehet az irigyelt *veteres mores*-nek, az Cicero hallgatóságának egy része számára még Catilina bűncinél is jobban példázhatta a *mores* végletes eltorzulását.

szabályozott politikai tér helyett megidézni a szakralitást, például a város megtisztításának, a *lustration*nak a szertartását.

Az eddigi példáknak – Battakés fellépésével együtt – közös eleme még a tömeg mint tényező. Nemcsak arról van szó, hogy az istenekhez fűződő kapcsolat népszerűség forrása lehet, hanem hogy a *plebeius* emancipációt és az erre eszközeiben és hagyományaiban is építő *populares* politikáját mélyen áthatotta a vallás. Ez rögtön a köztársaság kialakulásának idején, a *secessio*ban és a megszülető néptribunusi intézményben, a néptribunus *sacrosanctus* voltában is tetten érhető. Mommsen *Staatsrechtjének* definíciója⁹⁰ mindmáig nem szorul felülbírálásra. A *sacrosancta potestas* a *plebeius*oknak arra az esküjére vezethető vissza, hogy megvédik *tribunus*aikat, azaz tulajdonképpen a forradalmi „segíts magadon” elv megszépítő körülírása. De ez sem változtat azon a tényen, hogy a *sacrosanctusság* mindig – a *tribunus* szerepkörének törvényesítése, illetve átalakulása után is – a *tribunicia potestas* különleges voltának kifejeződése maradt. Valamint azon sem változtat, hogy – ha kényszerből is, de – a *plebeius*ok hivatala a római állam rendjétől független legitimációra támaszkodott.⁹¹

A *mos* szabályai – mint már több forrásunkból is kiderült – elválaszthatatlanok a köztársaság intézményeit kialakító csoporttól és ennek örökösaitól, a *senatusi* arisztokráciától. Az ezekből az intézményekből kezdetben kizárt csoport szerveződését és a közös államba való integrálódását is a vallás segíti. A királyság megszűnése és a kisvártatva bekövetkező *secessio* is összekapcsolható a fenti gondolatmenet alapján. A *gens–curia–tribus* rendszeren – és ebben az értelemben az államon – kívüli *plebeius*ok Rómához a király személyén keresztül kötődtek, ami tehát a Rómához mint kultikus közösséghez való tartozás egyik fontos tényezője is kellett hogy

90. Mommsen 1887, 286 sk. és Bleicken 1981b, 93.

91. A néptribunus intézménye hosszú története során természetesen más és más módon viszonyult a *res publica*hoz. 287 után, sőt sok tekintetben már 367-től eredeti szerepét betöltve új politikai funkciókat vesz fel, és a római hatalmi szisztéma alapelemévé válik. Azok az előkelő *plebeius* fiatalemberek, akiknek családja a *nobilitas*ba, de legalábbis a *senatori* rendbe tartozik vagy oda igyekszik felkerülni, néptribunusi hatalmuk idején, azaz karrierjük fontos korai állomásán a *nobilitas*ra jellemző normák szerint politizálnak. Ezt önmagában az is igazolja, hogy a szinte korlátlan *potestas impediendi*jük nem bénította meg az államot, sőt elengedhetetlen volt a működéséhez. Lásd ehhez bővebben, kitűnő példákkal és elemzésekkel: Bleicken 1981b. Egyrészt azonban ahhoz, hogy ezt a szerepét a két „forradalmi” szakasz, a *plebeius emancipatio* és a Gracchusok között betölthesse, különleges, a többi *magistratustól* eltérő jellegre volt szükség. És ugyanebből a *sacrosanctusságot* és a „népképviselőt” összekapcsoló jellegből fakadt az a szerep, amelyet a *populares* politizálásában lassanként újra felölt, és ami Augustus rendszerében teljessé válik.

legyen. Erre a modellre egyes görög városok is példával szolgálhatnak. Ilyen többek között Spárta királyainak a forrásokban ki nem mondott, de sok ponton tetten érhető szerepe – amely részben a királyság intézményének fennmaradását is indokolja –: a polist alkotó polgárok körén kívüli *helótáknak* és *perioikosoknak* a Lakedaimónhoz való kapcsolása. Ugyanezt tapasztaljuk a másik sokáig életképes királyságban, Kyrénében is, ahol az uralkodó személyének jelentősége a *silphion* és a túlerő miatt oly fontos lybiaiakkal való kapcsolattartásban keresendő.⁹² E két távoli példában – amelyek épp csak annyira sántítanak, amennyire egy példának kell – és Róma esetében is közös, hogy a király és a társadalmi-politikai struktúrán kívüli rétegek közötti kapcsolat legnyilvánvalóbb formája kultikus természetű.

Végül is a *plebeiusok* integrálódása a köztársaságba jogaik kivívásán keresztül vezetett: Cicero *civitas*-definíciója nem pusztán elméleti konstrukció. De amíg a 3. század elejére kialakult *nobilitas* tagjai a *mos* szabályain keresztül viszonyulnak a *res publicához*, addig a *plebs* körében a vallás marad meg szervező erőnek. Míg a *nobilitas* olyan kultikus cselekményei is, mint a temetés, a zsákmányfelajánlás, a *triumphus* vagy a szentélyalapítás, egyre jobban átpolitizálódnak,⁹³ addig bálványait, illetve politikai vezetőit a *plebs* kultikusan tiszteli.

A *populares* pontosan erre játszik rá, amikor – megszegve a *mos* szabályait – kiviszi a politikát a *senatus*ból a népgyűlésbe, ami többek között együtt jár azzal, hogy a politika átítatódik a vallással is. A *religio* innovatív felhasználásában rejlő lehetőségekre azonban a *senatus* régi tekintélyéért küzdők radikálisabbjai is ráéreztek. Sulla nemcsak a *censori regimen morumot* számolta fel, és nemcsak a *moreson* alapuló finom mechanizmust váltotta le a szinte már alkotmánnyá összeálló sok-sok törvényével, hanem – saját személyét hozzákapcsolva a szakrális szférához – a *Felix* nevet is felvette. Egy generációval később Caesar egy levegővétellel említi őseinek sorában a *plebeiusokat* betelepítő Ancus Marcius királyt és Venus istennőt – fogadott fia pedig felveszi az Augustus nevet.⁹⁴ Az a sok helyütt olvasható megfogalmazás, hogy Augustus a *mos maiorum* szellemé-

92. Hegyi 2014.

93. Az egyéni képesség előtérbe kerüléséről a diadalmenetek során lásd Erckell 1952, 58–59; Wistrand 1987, 17–18. Az egyéni ambíció és a diadalmenetek kapcsolatáról a Kr. e. 3–2. század fordulóján: Téglásy 2012, 157–163.

94. Suetonius: *Caesarok élete* – *Iulius* 6, 2.

ben *helyreállította* a vallást, véleményem szerint nem állja meg a helyét. Augustus a vallást a *mos helyére állította*.⁹⁵ Caesarra – mint nemes fából való cizellált vaskarikát – rábízták a *praefectura maiorum*ot is, amelyet a fentiek alapján a *pontifex maximus*i hivatalhoz és az élethossziglani *tribunicia potestashoz* képest kell értelmeznünk. Augustus ezzel szemben már visszautasítja a *curator legum et morum summa potestate*⁹⁶ címet – a rá jellemző (a cinizmust épp elkerülő) érzékkel mi másra, mint a *mos maiorumra* hivatkozva.

95. A kérdéshez lásd például Syme 1939, 236, illetve – a „helyreállítás” álláspontján – Altheim 1938, 375. Wallace-Hadrill a *mores* korrekciójáról beszél (1997, 9 sk.).

96. *Res Gestae Divi Augusti* 6.

5. POMPA FUNEBRIS

Ősök, maszkok, utódok

Cicero *Az állam* második könyvét egy Cato által sokszor hangsúlyozott gondolattal kezdi: Róma azért kiválóbb más (értsd: görög) államoknál, mert nem egyetlen törvényhozó, hanem generációk sora konstituálta (II. 2). *Az állam* ötödik könyve pedig Enniusszal kezdődik: „Szokásokra és férfiakra épül a római állam” (*Moribus antiquis res stat Romana virisque*, V. 1).¹ Mind a két vélemény, illetve cicerói interpretációik² olyan államférfiak hosszú sorát idézik meg, akik azonos elvek és szabályok (szokások – *mos*) alapján irányították a római államot. Catónak és Enniusnak ez a tézise, amelyet államelméleti munkájában Cicero továbbfejleszt, minden római életében megtapasztalt, visszatérő élményként, közvetlenül volt jelen, elméleti, történetírói reflexió nélkül is létezett – a *pompa funebris* (temetési menet, az előkelők gyászszertartása) jelenítette meg.

Polybios híres leírása (VI. 53–54)³ részletes és érzékletes, sőt háttorzongató képet fest a szertartásról, amelyet elsősorban⁴ mint a római nevelés (VI. 52, 11) egyik elemét mutat be: az álarcosok felvonulása és a beszéd az ifjakat hasonló dicsőség elérésére sarkallja (VI. 54, 3), így lesznek képesek nagy, akár önfeláldozást is követelő tettek végrehajtására. Polybios kétségtávol egyike lényeges elemét ragadta meg a *pompa funebris*-nek. Azokban a közösségekben, amelyek tagjaiktól elvárják, hogy a közösség szolgálatába állítsák képességeiket, anyagi és fizikai erejüket, és ha kell, az életüket is áldozzák a közös célért, nagy szerephez juthat a temetés szertartása a célok, elvárások szimbolikus megfogalmazásában, illetve egyfajta jutalmazásban. Kézenfekvő párhuzamot jelent ehhez Te-

1. Ennius: *Annales* 500 Vahlen = 156 Skutsch. Ennius és Cicero *mos*-fogalmáról (azoknak különbségéről) Earl 1961, 25; Cicero Ennius-interpretációjához (további irodalommal) szuggesztíven Stemmler 2000, 141–145.

2. A kérdéssel máshol is foglalkozik Cicero, legfontosabb: *A törvények* III. 31.

3. Walbank 1957, 737–740.

4. A másik, kevésbé hangsúlyozott szempont: a dicső tettek emlékeztetének megőrzése, Polybios VI. 54.

los esete (Hérodotos I. 30), akit államköltségen temetnek el, ami Solón szerint nélkülözhetetlen a boldogsághoz. Vagy azok a spártai polgárok, akiknek a hősi halálért Tyrtaios cserébe az egész város gyászát, sírjaik tisztetét ígéri (Diehl 9, 27–30). Vagy Marathón, Plataiai, a peloponnésosi háború első éve⁵ hősi halottainak gyászszertartásai. Egy ilyen, a közösség számára központi jelentőségű, szimbólumokban gazdag szertartás, mint a temetés, pontosabban annak kiemelt formái intézményesülhetnek és egy társadalmi csoport privilégiumává válhatnak, mint Rómában a *pompa funebris* kapcsán tapasztalható. A közösségtől kapott megtiszteltetés már nem elsősorban a teljesítményhez kötődik, hanem egy zárt rend hatalmi jelvényévé válik, illetve olyan tetteket jutalmaz csak, amelyek bizonyos társadalmi pozíciót feltételeznek.

A *pompa funebris*szel kapcsolatban a modern szakirodalomban talán a *gens*, azaz a nemzetség élő tagjaira sugárzó dicsőséget és az *exemplumok*, a példák által felmutatott normákat hangsúlyozzák leginkább.⁶ A *pompa funebris* az egyik legfontosabb olyan színpad, ahol a politikusok megmutathatták a római népnek (a választóiknak), hogy ősük mit tettek már a *res publicáért*; tehát az egyik eszköz, amely biztosította a *nobiles* hatalmának stabilitását.⁷ Másfelől ennek az összetett rituálénak a vizsgálata segíthet a *gens*ek súlyával, illetve a *nobiles* zártságával összefüggő kérdések megértésében is,⁸ ugyanis a *gens*ek a római közéletben leghangsúlyosabban itt, a *pompa funebris*en voltak jelen, biztosítva a *gens*be tartozó különböző családoknak a megfelelő *agmen imaginumot* (az ősök álarcainak felvonulását).

5. Periklés (Thukydides II. 35–46) keveset beszél az első év halottairól, és az ősöket is csak a szokás miatt említi, beszédének fő témája Athén értékeinek dicsérete. Ha úgy fogjuk fel a *laudatio funebris*eket, hogy (egyik) funkciójuk Róma értékeinek, normáinak megfogalmazása és nép felé való közvetítése, akkor a különbség nem is olyan nagy, mondhatni csak módszertani (leírható a deduktív-induktív fogalom-párral). Érdemes még idézni Aspasia beszédének bevezetéséből is röviden: „olyan beszédre van szükség, amely az elhunytakat kellően megdicséri, az élőket pedig jóakarattal inti, buzdítva a fiaikat és testvéreket, hogy utánozzák az elesettek férfierényét” (Platón: *Menexenos* 236c; Kövendi Dénes fordítása). A thukydidesi beszéd céljáról és a két beszéd kapcsolatáról lásd Németh (1996) elemzését.

6. Flower 1996, 60–70; Blösel 2000, 39 (tanulmánya vonatkozó alfejezetének [37–46] címe: „Die pompa funebris als Bühne des mos maiorum”); Hopkins 1983, 38 sk.; Brunt 1982, 15 sk.; Hölkenskap 1987, 206–209, 221–223.

7. Gelzer 1912, 34; Broughton 1955/1960, I. 237 skk.

8. Az *imagók* és a *nobilitas* összefüggéséhez lásd pl. Marius szavait: *Quod ex aliena virtute sibi arrogant, id mihi ex mea non concedunt, scilicet quia imagines non habeo et quia mihi nova nobilitas est.* (Sallustius: *Iugurtha háborúja* LXXXV. 25); lásd még: Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok – Marius* 9. A *ius imaginis ad memoriam posteritamque prodendae* Wiseman (1971, 107) szerint is a curulisi tisztség viseléséhez kötődött, és bár „semmi sem akadályozta meg, hogy egy *novus* is kiállítsa elődeit, mindenki érzékelte a különbséget”.

Tehát a *pompa funebris* politikai tőkét és legitimációt jelent: egyszerre teremti virtuális teret a múlthoz való kapcsolódásnak és a hatalmi igények megfogalmazásának.⁹ A *pompa funebris* a *gens* és a *res publica* összefüggésében nemcsak a múltat jeleníti meg, ígéretet hordoz a jövő számára, megerősíti a halotti beszédet mondó fiút, de propagandisztikus ereje az egész *gens*-re kisugárzik. Ha valaki a *cursus honorum*-ának (hivatali pályafutásának) legelején mond el apja fölött *laudatio funebris*t (gyászbeszédet), az nemcsak lelki (Polybios), hanem politikai értelemben is tőkét jelent. De szintén – sőt talán jobban és mindenképpen gyorsabban is realizálható – tőkét jelent idősebb unokatestvérének, aki éppen *consul*-választás előtt áll, hogy őseinek a *res publica* szolgálatában véghezvitt cselekedetei reflektorfénybe kerülnek. Ha félretesszük egy pillanatra az illő kegyeletet, azt mondhatjuk: egy sok tagot számláló *gens* sok temetést produkált,¹⁰ amelyek haszna egyes tagjainak politikai pályafutásában is megmutatkozott.¹¹

De a *pompa funebris* nem csak a hivatszerzésen és tekintélynövelésen keresztül válik a politika eszközévé. Caesar nagynénjének temetése, ha a Kr. e. 1. századi állapotok és Caesar személyisége miatt szélsőséges eset lehetett is, jól mutatja a *pompa funebris*-ben rejlő politikai lehetőségeket. Plutarchostól tudjuk (*Párhuzamos életrajzok* – Caesar 5), hogy Caesar felvonultatta a Mariusok képmásait a temetési menetben, ami egyszerre volt kihívás az optimáták felé, igénybejelentés a *populares* (néppártiak) egyik vezető helyére, valamint nagyon erőteljes gesztus a nép rokonszenvének elnyerésére. De maga a beszéd (Suetonius: *Caesarok élete* – Az isteni Iulius 6) talán még sokatmondóbb a *laudatio funebris*-ben rejlő lehetőségeket

9. Livius és Cicero a történelmi tények meghamisításáról beszélnek: Cicero: *Brutus* 62; Livius VI. 40, 4. Annak a felhánytorgatása, hogy valaki nem ismeri vagy összekeveri az ősei tetteit és hivatalait, súlyos sértés volt, vö. Hölkeskamp 1996, 322 sk.; Cicero: *Atticushoz* VI. 1, 17; Plinius: *Naturalis Historia* XXXV. 8. Illetve a legsúlyosabb szemrehányás az ősektől való elfajzás, ugyanis az egész *nobilitas* és a teljes nyilvánosság az ősök társadalmi-politikai presztízsén mérték az utódokat: Blösel 2000, 40; Cicero: *Caelius* 33 sk.; Tacitus: *Annales* III. 66, 2; továbbá Cicero: *Verres* V. 180: *commendatione fumosarum imaginum* (lásd még Wiseman 1971, 105).
10. Ilyen szempontból a nők is „haszonnal” jártak, hiszen módot adtak temetésükkel a *gens* felvonultatására. A késő köztársaságkortól válik szokássá, hogy tekintélyes családanyákat is *pompa funebris*-szel temetnek. Q. Lutatius Catulus búcsúztatja először nyilvánosan anyját, Popiliát, valószínűleg *consul*-sága alatt, 102-ben, vö. Cicero: *A szónokok* II. 11, 44; Flower 1996, 122. Plutarchos írja, hogy Caesar volt az első, aki fiatal nő, a felesége temetésén beszédet mondott a Forumon, de idősebb nő esetében ez általános szokás volt (*Párhuzamos életrajzok* – Caesar 5). De álarccal megjelenítve a temetési menetben mindig is csak a *curilisi magistraturát* elért őseket szerepeltették.
11. Előnytelen volt, ha egy pályázónak az előző generációkban nem (csak a távoli múltban) voltak *consul* ősei, mint Sullának például: Velleius II. 17, 2; Sallustius: *Iugurtha háborúja* XCV. 3; Hölkeskamp 1987, 207.

illetően. Nemcsak merészség egy királyt emlegetni a Gracchusok utáni Rómában, hanem a *senatori* politizálás nyílt elvetése és az Aventinushoz kapcsolódó, népbárát politika¹² bejelentése is egyben.

Emlékezés

A hatalom megtartásának elengedhetetlen kelléke (és logikus következménye) a közösség múltjának birtoklása, és Rómában az emlékezés legfontosabb színhelye a *pompa funebris* volt.¹³ Miközben a *gens*ek magukról emlékeztek, Róma múltját is megidézték. Idegenként, ha rendszeresen látogattuk volna a temetéseket, rövid idő, néhány temetés során megismerhattuk volna Róma múltját, az egyes *gens*ek történeteit által „pointilizált” közös emlékezetét. A közös emlékezet kulturális alkotás, ritualizált, és nem létezhet ünnepek, de legalábbis ünnepélyes formák nélkül.¹⁴ Folyamatos megteremtésének talán legfontosabb eszköze a felismerhető mintát létrehozó ismétlés, amely a *pompa funebris*nek is egyik legszembe-tűnőbb vonása. Ismétlődnek maguk a gyászmenetek, és egy szertartáson belül a címek, a bíbor köpenyek, a *lictorok* (hivatalszolgák) sorai. Ismétlődnek a beszédben (valamint megjelenítve a sorban ülő álarcosokban) a nevek: az egy *gens*nevet¹⁵ és a csekély számú családnevet a „keresztnevek” sem teszik változatossá: az amúgy is szűk választékból csak néhány *praenomen* használ minden nemzetség. A névadás jelentőségére és a *gens* önképéhez való szoros kapcsolatára jó példa, ahogy kizárták a nemzetségre szégyent hozó tagok neveit a választhatóak közül.¹⁶ Tehát a nevek ismétlődése (vagy kizárása) – ahogy az egymás után sorakozó *consul* címek és a *triumphus*ra utaló jelvények is – a személyes pályák ismétlődését, folyamatosságát: az ősök *exemplum*aik hangsúlyozzák.

Az *exemplum* az újabb és újabb generációk idejében éppen a példa követésétől lesz *exemplum*, illetve az időben visszafele haladva az *exemplum* – megint csak lényegéből következően – újabb történeteket teremt ön-

12. Vergiliustól nem volt túl udvarias Caesar (Augustus) őseivel szemben Ancus Marcius jellemzése: *Quem iuxta sequitur iactantior Ancus / nunc quoque iam nimium gaudens popularibus auris. Aeneis* VI. 815–816.

13. Timpe 1988, 266–286; Flaig 1995, 131; Blösel 2000, 41 sk.

14. Assmann 1999, 57–59.

15. Az a szokás, hogy a rokonok révén egy temetésen szinte mindegyik előkelő *gens* felvonul – mint például Iunia, Brutus nővérének temetésén Kr. u. 22-ben (Tacitus: *Annales* III. 76) –, minden bizonnyal kései fejlemény.

16. Például a Manliusok nem használták a Marcust (Livius VI. 20), ahogy a Claudiusok sem a Luciust, Suetonius: *Caesarok élete* – *Tiberius* 1.

magából: tovább kopírozza magát. Tehát nemcsak viselkedésmintákat ír elő, hanem mind a két irányban (a múlt, illetve a jelen és a jövő) formálja a *gens* tagjairól kialakított és a *pompa funebris*en újra és újra „előadott” történeteket. Mind a két nagy Scipio, a zamai győző és Aemilianus (neveik négy másik tagjával nem tudjuk őket megkülönböztetni) alapvető tulajdonsága, amelyet forrásaink számos tettükkel példáztak, a *pietas*.¹⁷ A leendő zamai győző például már élete első csatájában, Ticinuszánál megmenti édesapja életét (Polybios X. 3; Livius XXI. 46). Ez a valószínűleg kitalált történet¹⁸ kitűnően beleillik a Scipiók *exemplum*ainak sorába, mint ahogy ezt a családi vonást visszhangozza több darabja is a Scipio-*elogium*oknak,¹⁹ és minden bizonnyal e tulajdonság alapján fogalmazódott meg az első, a névadó Scipio története, aki vak édesapját – bot gyanánt – támogatta.²⁰ Ilyen, az *exemplum*ok által ismételt (megjelenített), a *nomen gentile*hez kapcsolódó tulajdonságra jó példa még a Deciusok önfeláldozása, a Claudiusok gőgje, a Valeriusok mint a *res publica* szabadságának őrzői stb.²¹

A *pompa funebris*en való emlékezéshez nem volt szükség specialistákra, például énekmondókra, bárdokra, girótokra.²² A temetések sűrűsége (újfent hangsúlyozhatjuk, hogy több családot összefogó *gens*ről van szó), a maszkok, a megőrzött korábbi beszédek (Plinius: *Naturalis Historia*

17. Ellenvethető, hogy ez minden kiváló római sajátja. De hogy a Scipiókra kiemelten jellemző, az talán alátámasztható Metellus híres gyászbeszédével (Plinius: *Naturalis Historia* VII. 45, 139–140), amely Metellus kiemelt tíz érdeme között nem említi ezt a tulajdonságát.

18. A történet feltűnik még számos szerzőnél: Valerius Maximus V. 4, 2; Seneca: *De beneficiis* III. 33, 1; Silius Italicus IV. 456; Florus I. 22; Orosius IV. 14, 6; Dio LVII. 38; Zonaras VIII. 23; *De viri illustribus* XLIX. 4; Macrobius: *Saturnalia* I. 11, 26; Plinius: *Naturalis Historia* XVI. 14; Servius: *In Aen. comm.* X. 800.

Helyesnek tűnik Scullard véleménye: mind a fiú hőstett, mind Coelius ezt annulláló története a ligur rabszolgáról kitaláció (Scullard 1970, 29). Livius egyik legszebb és legjellemzőbb mondata, amivel lezárja a kérdést, hogy vajon a fia vagy egy ligur rabszolga mentette-e meg a *consult: malim equidem de filio verum esse, quod et plures tradidere auctores et fama obtinuit* (XXI. 46, 10). Plinius történetében még az ifjú Scipio hősiességét megkérdőjelező történetvariáns is pozitív végkicsengést kap: Scipio azzal, hogy elismeri a ligur rabszolga érdemeit, és nem fogadja el az apja által felajánlott *corona civicát*, a *magnitudo animi exemplum*ává válik. Téglásy 2010, 328–329. A történet Nagy Sándorral kapcsolatos párhuzamáról: Borzsák 1994, 48–49; Téglásy 2010.

19. CIL I2 8, 9, 10, 14, 15.

20. Macrobius: *Saturnalia* I. 6.

21. Blösel 2000, 43–44; Wiseman 1971, 57–139; Litchfield 1914, 26–35. A Fabiusok nemzetségéhez kapcsolódó *virtus domesticára* és a nemzetség emlékeztetere bővebben lásd Jármí 2012.

22. A specialisták jelentőségéről a kulturális emlékezet kialakításában lásd Assmann 1999, 54.

XXXV. 7), végül a minden arisztokrata ifjú által birtokolt szónoki képzettség elegendőek voltak a temetési beszéd megtartásához és a múlt sikeres megteremtéséhez, mégpedig úgy, hogy nem szakadt el a családtól az emlékezés, nem kerülhettek bele például egy énekmondó céh szakmai szempontjai. Ugyanaz az emlékezés formája és helyszíne, mint a tetteké, mint a közügyeké: a Forumon, a *rostrá*ról, a nép előtt elhangzó beszéd.

Más kultúrák rituális emlékezésével szemben, ahol ritmus, dallam, tánc, költői eszközök segítették a múlt felidézését, itt a látvány, az ősök megjelenése, a konkrétság érte el ugyanazt a hatást: a látvány, amely egyenrangú – ha nem fontosabb – az elhangzó szavaknál.²³ Nem is az egyes emberek nagy tetteinek bemutatását érdemes szembeállítani az egyes ősök *imagó*jával (a Pyrrhos elleni beszéd, a samnisok, az etruszkok elleni győzelem, vagy Appius Claudius Caecus álarca), hanem az egész beszédet az ősök felvonulásával, valamint a *rostrán* beszélő ifjú, a felravatalozott apa és a körülöttük méltóságteljesen ülő ősök együttes látványával. Nehéz elképzelni azt a beszédet, amely versenyezhet a végtelenített jelenet által megidézett jelentésekkel. Természetesen a beszéd és a látvány e szétválasztása és szembeállítása mesterséges, a Kr. e. 2. századi Forumon nem létezett. Ugyanakkor nehéz megítélni a szertartás szuggesztivitását, az egyéni vonásokat hangsúlyozó *imagók* hatásának erejét, s hogy mennyire és mennyiben sokszorozta meg ezt a hatást a halott maga. De joggal feltételezhető, hogy a Forumon jelenlévők számára legalábbis elmosódott az ősök megjelenítése és a jelenléte közötti határ. Érdeemes ebből a szempontból a *pompa funebris* mellé állítani a *toga praetextatát*, ahol „csak” eljátszották az ősokeket és tetteiket.²⁴ A különbséget elsősorban nem a színészek szerepeltetése jelenti – hiszen a *pompa funebris* maszkjait is viselhették színészek –,²⁵ hanem a megjelenítés keretei. Ezeket a kereteket a *pompa funebris* esetében egyfelől a halotti kultusz kultikus tere, másrészt a Forum politikai tere jelöli ki. Ez alapján is úgy tűnik, hogy a *pompa funebris* szertartása talán közvetlenebb szálakkal kötődik az itáliai maszkos alakoskodás ősi formáihoz, mint maga a *toga praetextata*.²⁶

Nemcsak vertikális (egy *gens*en belüli diakrón sor), hanem horizontális (különböző *gens*ek, egy időszak, egy generáció alatt zajló temetések)

23. Az elhangzottak és a látottak egymást erősítő hatását hangsúlyozza Blösel 2000, 41.

24. Meggyőző Flower érvelése, hogy ezeket a darabokat nem temetéseken adták elő, értelmetlenül konkuráltak volna a maszkos felvonulással és az eseményeknek a *rostrá*ról való megidézésével (Flower 1995, 177–179).

25. Sőt Aemilius Paullus temetéséről (2. század közepe!) szóló leírásunkból (Diodóros XXXI. 25, 2.) úgy tűnik, csak színészek szerepeltek a menetben.

26. A kérdéshez lásd Szilágyi 1941, 49.

ismétlődés is következik a *pompa funebris*ek, illetve az *exemplum*ok természetéből, valamint az egy *gens*en belüli ismétlődésnek sem pusztán narratív funkciója van. Ez természetesen nem a motívumok és a cselekmény szintjén ragadható meg, mint például a Decius Musok áldozatai, ugyanis a *gens*ek történetei közötti teljes hasonlóság megszüntetné a rendszer egyik fontos elemét, a *virtus domesticát* (azaz a családot jellemző erényt), a *gens*ek identitását fenntartó sajátos vonást, valamint Róma múltját is strukturálatlan masszává olvasztaná. De minden történet (minden *consul*ság) a *res publicához* kapcsolódik, annak védelméről, szolgálatáról szól, vagyis minden *exemplum* normatív jellegű,²⁷ minden történet megfelel a rómaiak értékekről alkotott elképzeléseinek, az elfogadott cselekvési szabályoknak, amit összefoglalóan *mos maiorum*nak neveztek. Rómában – mint minden társadalomban – egy összetett rendszer biztosítja, hogy a társadalmi cselekvés, kommunikáció, gondolkodás átlátható, elsajátítható és kiszámítható legyen. Ennek a rendszernek egyik nagyon fontos eleme a *pompa funebris* és az általa (az ősök által) intézményesített *exemplum*ok sora.

Azok a történetek őrződnek meg, illetve alakulnak ki, amelyek megfelelnek a *nobilitas* értékrendjének, olyan értékeket tükröznek, amelyek érvényesek a jelenben, de az erejüket, normativitásukat a múltból merítik. A *pompa funebris* követendő – a családtagokat egyenesen kötelező – példákat mutat fel, és egyben elismeri e példák követőit az ősök sorába való besorolással, a generációk során keresztül megőrzött normák és értékek sugallta állandóságot szegezi szembe a viharos gyorsaságú változásokkal. Sajnos a *laudatio funebris*ekből ránk maradt néhány sor nem teszi lehetővé, hogy megítéljük az emlékezés „rugalmasságát”, hogy mennyiben követték, ha egyáltalán követték a történetek, illetve értékelésük a Rómában végbemenő változásokat.²⁸ Mindenesetre a *pompa funebris* jellegéből az anyag jelentős kötöttsége következik: mivel ez a rituálé segít fenntartani a normákat, nem lehetett könnyű alakítani, cserélni az *exemplum*okat.

27. A kulturális emlékezet konnektív struktúrájáról, narratív és normatív aspektusáról: Assmann 1999, 16; Stemmler 2000; Hölkeskamp 1987, 206, 209, 221–223.

28. A történetírással és a retorikával kapcsolatban vizsgálható a társadalom (a jelen változó igényei) és a múlt *exemplum*ainak egymásra hatása (lásd például Borzsák 1990; Hölkeskamp 1996; Stemmler 2000), de a történetírók és szónokok műveiből nyerhető információk csak alig használhatók a *laudatio funebris*ek esetében. A múlt innovatív kezelésére, valamint a múlt ellenállására egy kevésbé általánosítható esetet hozhatunk fel, Iunia temetését, amellyel kapcsolatban ezt olvassuk: *Sed praeifulgebant Cassius atque Brutus, eo ipso, quod effigies eorum non visabantur.* („De valamennyinél jobban tündöklött Cassius és Brutus, éppen azért, mivel az ő képmásuk nem volt látható.”) Tacitus: *Annales* III. 76, 2 (Borzsák István fordítása).

Idő

Az eddigiekből úgy tűnik, kétféle idő érvényesül a *pompa funebris*en. Egyrészt hangsúlyos a diakrón szemlélet: az ősről időrendben beszél a szónok – az így kialakított sor köti össze a kezdeteket a mával. Ugyan- ezt a hatást erősíti a résztvevőkben a *consul*- és *triumphus*listákkal való kapcsolatot: a *pompa funebris* Róma hivatalosan nyilvántartott éveinek egy *gens*re vonatkozó metszetét mutatja fel. Másrészt a beszéd azonos értéke- ket hangsúlyoz minden generációban, amelyek mindig is jellemezték, és mindig jellemezni fogják a *genst*, tehát az *exemplum*oknak éppen normati- vitásuk biztosít időtlenséget.²⁹ Máshogy megfogalmazva: a valamikori törté- netet a legszorosabb időbeli kapcsolatot (és meghatározottságot) éppen az *exemplum*ot felidéző jelen idejével tartja.³⁰ A múlt a jelen értelmezésével szolgál: a *laudatio funebris* az a pillanat, amikor a jelenben együtt vannak az ősök, illetve a *gens* összes tagja. De ennél az elméleti megközelítésnél sok- kal többet elárul egy pillantás a Forumra, ahol a temetési szertartáson a ró- mai nép és a hozzátartozók karéjában az ősök együtt ülnek a *rostra* körül.

Minden temetési szertartás a jövőről is szól.³¹ A *pompa funebris*en ez két- féleképpen is megmutatkozik: egyrészt az elhunyt bekerül az ősök közé, márpedig az ő hírnevük – épp a szertartás mutatja meg – fennmarad a jö- vőben is. Másrészt az ősöknek a kezdetektől a máig, a *laudatio*t tartó fiúig tartó sora ennek a sornak a folytatódását, a *virtus domestica* fennmaradását, további *consuls*ágokat és *triumphus*okat ígér. Ugyanis a menetben az ősök által megjelenített és a *laudatio funebris*ben felidézett *exemplum* kötelezi is az utódokat, nem csak a múlt pusztán emlékezetben tartott darabkája. A jövő megidézésében fontos szerepet kap a kronologikus elrendezés li- nearitása,³² amelyet megerősítenek az ismétlések: az ősök sora a közösség elé vetíti menetük továbbhaladását. Egészen addig, amíg a *pompa funebris*

29. Cicero is, amikor Az állam V. könyvének elején a fentebb idézett enniusi sorral szembesíti a jelent, az államról mint egy festményről (egyetlen képről és nem ké- pek soráról) beszél, amely az ő korában már kifakult, sőt már a kontúrok is kez- denek elveszni (V. 2). A retorikában használt *exemplum*ok természetéről, a görög *paradeigmától* való eltérésről (elméletben és gyakorlatban) nagyon érdekesen ír Stemmler 2000; az *exemplum*ok viszonya a történelemhez különösen: 144–146.

30. A kérdéshez lásd Hölkeskamp 1996, 312 skk.; Koselleck 2003, 407; Stemmler 2000, 142 sk.

31. Assmann (1999, 62) „az előretekintés síkjáról”, „a teljesítmény és hírnév aspektu- sáról” beszél. Egyetérthetünk Koselleckkel, hogy a tapasztalati tér és a várakozási horizont soha nem eshet egybe (2003, 407–409), de a római elit a temetésein úgy tesz, mintha ez lehetséges lenne.

32. Mert elképzelhető lenne például, hogy hierarchikus rendben vonulnának fel: a többszörös *consul*októl a csak *aedilis*ségig jutókig rendeződve. Vö. Blösel 2000, 39.

az 1. századra el nem veszíti élő kapcsolatát a jelennel, formálissá válik, nem jelent többet, mint a valamikori dicső múltat; az ősök már nem a jelen és a jövő felé menetelnek, hanem csak a múltban járnak körbe-körbe.

Történetírás

A múlt egy másik megközelítését és feldolgozását kínálják a római történetírók. Ennek az irodalmi műfajnak, illetve tudománynak a kialakulása és a fejlődése Rómában nem lehetett teljesen független a *gens*ek rituáléjától, mint ahogy a temetésen való emlékezésre is hatnia kellett a történetírás megjelenésének.³³ Ha a történetírást, amely számunkra ismertebb és érthetőbb formája a múlt megragadásának, a temetési szertartás mellé helyezzük, talán ez utóbbi néhány vonása is élesebb kontúrt nyer a hasonlóságok, de még inkább a különbségek révén.

Hasonló vonás az annalsztikus ábrázolási mód, amely a *pontifex*ek évkönyveihez fűződő már említett kapcsolatból következik. Az annalsztikus hagyománnyal összefüggő további közös vonása a *laudatio funebris*nek és az első annalistáknak (miként még Liviusnak is), hogy a kezdetektől a jelenig mondják el az eseményeket.³⁴ Tehát ahogy egy *gens* múltja, úgy a római történelem is csak egészében értelmezhető, és (ez) a történelem, ahogy egy halottjától búcsúzó család esetében a múlt, közvetlenül a jelen küszöbénél kezdődik. Ezt nem érdemes a *laudatio*ók és a *pontifex*ek tábláinak a hatásaként láttatni, ugyanis a történetírásnak is – ahogy az emlékezés minden formájának – feladata, hogy megteremtse a kapcsolatot a ma és a közösség eredete között. Ebből is adódik, hogy a közelmúlttal vagy a múlt egyetlen eseménysorával foglalkozó művek csak akkor jelennek meg a római történetírásban, amikor az *annales*ek már létrehozták a római történelmet.

További kapcsolat, hogy a történetírás forrásként használta az arisztokrata családok saját hagyományait, és ebben a megőrzött *laudatio funebris*eknek³⁵ is nagy szerep jutott. Ugyan Cicero és Livius korában már közhelynek számított, hogy a *laudatio*ók és a szoborfeliratok elferdítik a történelem tényeit,³⁶ de éppen ez a vélemény mutatja az ebből a forrásból

33. A kezdete ennek nem Fabius Pictor, hanem a római elit megismerkedése a görög történetírással.

34. Jellemző, hogy ez a korai epikának is sajátja, vö. Mutschler 2000, 122.

35. Plinius: *Naturalis Historia* XXXV. 7.

36. „Ugyanis sok olyan dologról írtak ezekben, amelyek nem történtek meg: kitalált diadalmenetekről, több consuli tisztségről...” Cicero: *Brutus* 62 (Krupp József fordítása); lásd még Livius VIII. 40, 4.

nyerhető adatok bekerülését a történetírói hagyományba.³⁷ A legszembe-ötlőbb hasonlóság, hogy mind a *pompa funebris*, mind a történetírás az elit értékrendjét tükrözte. Ugyanez a helyzet a köztereken elhelyezett szobrokkal vagy képekkel, a *triumphusszal*, az eposszal és a *toga praetextatával*, vagyis a *senatori* rend önreprezentációjának³⁸ egyéb formáival. Ahogy ennek a felsorolásnak minden tagjára, úgy a *pompa funebris*re is jellemző, hogy az értékek felmutatásának erőszakolt orientálása, valamint a politikai versengés a *nobilitas* tagjai között befolyásolta fejlődését.³⁹

Ezeknél a túlságosan is kézenfekvő hasonlóságoknál többet mondanak a különbségek. A *pompa funebris* sajátos rendezőelve ugyanis nem egyeztethető össze a történelmet szervező semmiféle logikával. A temetés a *consul*- és *triumphus*listáknak egy *gens*hez kapcsolódó metszetét mutatja meg, míg a történetírásnak Róma összes *consul*járól és győzelméről kell szólnia. A *pompa funebris* csak pozitív *exemplum*okat ismer, az itt bemutatott múltnak nincsenek sötét, szégyenletes szakaszai. A *laudatio* nem ismeri a másik fél szempontjait, nem érdeklődik aziránt, hogy mi rejlett Hannibál sikerei mögött, vagy mit gondoltak a Veii-beliek. Továbbá kronologikusan felsorakoztatja az ősöket, de nem rendezi el őket semmilyen más szempont szerint. Bemutathatná például a szónok a következőképpen is a *gens* múltját: volt huszonnyolc *consul*, öt *dictator*, hét *ensor*, hat *triumphus* és így tovább – mint ahogy ezt Suetonius a *gens* Claudiáról szólva teszi (*Caesarok élete* – *Tiberius* 1).

A hatalmas városok jelentéktelenné lesznek, a kis városok pedig nagygyá válnak, az emberi boldogság nem állandó, fogalmaz művének elején Hérodotos (I. 5). A történetírás azóta is ezen az úton halad: számára a múlt eseményei csak változásukban és az abban felismerhető mintában megragadhatóak. A kicsiny kezdetekből nagygyá váló, majd önnön súlya alatt megroppanó állam képe mutatja, hogy a római történetírók sem gondolták ezt másként.⁴⁰ Innen nézve a *pompa funebris* műltszemlélete a múlthoz való vi-

37. A *laudatio*k forrásként való használatához: Oakley 1997/1998, 90–94; Blösel 2000, 43–44.

38. Hölkeskamp 1987, 204–240.

39. Természetesen az értékek megfogalmazásának alapvető eszköze, az *exemplum*ok szerepe is közös vonás. De ez esetben sem érdemes a *laudatio*k közvetlen hatásáról beszélni, hiszen a retorikus környezet önmagában elégséges magyarázat. Lásd még Hölkeskamp 1987, 233–237.

40. A római történetírásnak a történelemellenes vonásait helyesen kötik az *exemplum*ok kedveléséhez (Hölkeskamp 1996, 312 skk.), tehát a normatív funkciójához, és felvethető, hogy ennek a funkciónak az erősítésében nagy szerepe volt a *pompa funebris* hatásának, de ez a hatás sem fedi el az alapvető különbséget a múlt és a történelem között.

szonynak a történetírás előtti sajátosságait őrzi.⁴¹ Nem a történelmet jeleníti meg, ugyanis épp megszüntetni igyekszik a múlt és a jelen közötti különbséget, illetve a múltat is alapvetően egységesnek látja. A ma *magistratusai* minden nehézség nélkül lépnek át halálukkor a dicső ősök közé.

A történetíró mérlegeli a különböző források igazságtartalmát, egymáshoz való viszonyát, valamint meghatározza saját művét a korábbi és a kortárs történetírók munkáihoz képest,⁴² tehát megteremt a történetésekről kialakított saját verzióját. Ezzel szemben a *laudatio*t tartó fiú beszéde első részében apja tetteit mondja el az előtt a közösség (közönség) előtt, amely részese és tanúja volt ezeknek a tetteknek, utána a beszéd másik felében azok a tettek hangzanak el – legalábbis a mindenki által elfogadott fikció szerint –, amelyeket az apja mondott el a nagypapa temetésén, és amelyeknek hitelességét az előző generációk hallgatósága erősítette meg. Folyamatosan, az idő múlásával szinkronban épülő múltból, nem pedig tudományos kutatással felderített (és létrehozott) történelemtől van szó. A *laudatio funebris*nek az itt bemutatott távolságát a történelemtől a rómaiak bizonyára kevésbé érzékelték, mivel mind a két „műfaj” ugyanabban a retorikus közegben fejlődött ki, és ezen belül közvetlenül is hatottak egymásra. Megint a *pompa funebris* egészét érdemes hangsúlyozni: egy-egy ős bemutatása, *exemplum*a minden további nélkül átemelhető a történetírásba, az ősök álarcos felvonulása által megidézett múlt idegen tőle.

Egyetlen történetírónál, Catónál feltételezhetünk tudatos szembefordulást a *pompa funebris*ek által megidézett múlttal, de Cato kritikája elsősorban politikai jellegű, a múlt kisajátítását, a *commendatio maiorum*ot (az ősök támogatását) támadja. A műveinek töredékeiben fennmaradt egyik legfontosabb gondolat, illetve a róla hagyományozott történeti kép fő vonása a *nobiles* kritikája.⁴³ Cato megkérdőjelezte a *gens*eknek azt a jogát, hogy örökletessé tegyék és kisajátítsák a *virtust* és *gloria maiorum*ot. Támadta azt a *honort*, amely nem az egyéni teljesítményen, hanem az ősök emlegetésén alapul. Cato, mint *homo novus*, egyéni teljesítményére, a saját *virtus*ára hivatkozva érezte magát fölényben a *nobilesszel* szemben.⁴⁴

41. Assmann 1999, 43–46; Eliade 1993, 136–137, 189.

42. „...minden új történetíró biztos benne, hogy (...) a történetekről sokkal hitelesebb tájékoztatással szolgál a régieknél”, írja előszavában Livius (*Praefatio* 2).

43. Catónak az eszmék terén megnyilvánuló kritikája természetesen csak a politikai küzdelmek, a *senatusi factió*ók közötti hatalmi ellentétek kontextusában értelmezhetők teljes pontossággal. Erre a politikai háttérre (leegyszerűsítve: a Scipio-ellenességre) jó példával szolgálnak a Scipiók elleni perek. Vö. Scullard 1973, 290–303.

44. Cato és a *maiores* kapcsolatáról lásd Blösel 2000, 53–59. A *virtust* illető elképzeléséről és a *nobilitas* társadalmi-politikai elfogadásában, valamint önképében játszott szerepéről lásd Hellegouarc’h 1963, 243–246 és 480 skk.; Earl 1967, 45 skk.

Sokat elemzett sajátsága történetírói felfogásának a hadvezérek, hősök anonimitása.⁴⁵ Erre Q. Caedicius katonai *tribunus* a példa, akinek története a legigazibb, legrómaibb *exemplum*, Cato ekképp is mutatja be, de a katonai *tribunus* nevét nem közli. Ezáltal a *laudatio funebris*, a *gens*ekben őrzött és azokat erősítő hagyomány keretei közül az *exemplumot* más kontextusba helyezi. Megkérdőjelezi a Rómát vezető csoport kizárólagos jogát a múlthoz, és ebből adódóan az általuk őrzött és „megcsinált” múltból eredő legitimációt, a *populus Romanus* többi részével szemben is kialakított identitást. Cato *homo novus*ként nemcsak a *commendatio maiorum*ban nem részesült: *curuli*si rangot elért ősök híján ő maga is ki volt zárva a *pompa funebris*ből. Liviustól (48. epitome) tudjuk, hogy híres takarékosága miatt nem rendezett fiának nagy temetést. Ha ezen a *pompa funebris* elmaradását is kell értenünk, annak nemcsak a *parsimonia* volt az oka: a korán elhunyt fiú előtt egyetlen ős vonulhatott volna, maga Cato.

Cato történetíróként, ahogy a fentebb már idézett gondolata mutatja, ugyanoda lyukad ki, mint kortársa, Ennius (és mint a *res publica* másik nagy *homo novus*a): *moribus antiquis res stat Romana virisque*.⁴⁶ De ennek az arisztokraták *pompa funebris*ein is megfogalmazódó elvnek az elemeit Cato újradefiniálja. A *maiores* (*vir*i, a múltra vonatkoztatva: az ősök) egyrészt mindenki, aki valaha tett valamit Rómáért, tehát az ő felmenői, akik kiváló katonák voltak – jellemző, hogy egyrészt állami kitüntetés, másrészt az elvesztett lovakért fizetett állami kárpótlás igazolja ezt – szintén ősök, és ha hivatalban és hírnévben nem is, de a tettek alapján ősi nemzetségből származik maga Cato is.⁴⁷ Másrészt az *exemplumok* hőseit nem sajátíthatják ki a *gens*ek, a *maiores* az egész római nép ősei.⁴⁸ Hiszen a *virtus*, például az önfeláldozásig is elmenő katonai bátorság a római nép jellemzője,⁴⁹ és nem egyes *gens*eké.

45. Cornelius Nepos: *Cato* 3, 3; Plinius: *Naturalis Historia* VIII. 5, 11; Klingner 1965, 58 skk.; Flower 1996, 64. Ebben a kérdésben eltér: Astin 1978, 231 skk.; Calboli 1996, 24 skk.

46. Ennius 156S. A sor bizonyára a fiát engedetlenség miatt kivégeztető *consul* Manlius beszédéből való, L. Mummius felirata (CIL I, 542) feltehetőleg ennek első szavait visszhangozza (Skutsch 1985, 318; lásd még Stemmler 2000, 141 skk.). Érdekes, hogy ez az *exemplum* Polybios és Vergilius *pompa funebris*-„leírásában” is feltűnik (ez utóbbi némiképp meg is erősíti az Ennius-sor helyét).

47. Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Cato Maior* 1.

48. Cato Róma hősei közül választ is magának egy olyan „óst”, akinek *exemplumait* követni akarja: a szintén *homo novus* Canius Curius Dentatust. Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Cato Maior* 2.

49. Ennius a *virtust* kiterjeszti még azokra a *proletari*ira is, akiket végszükségből soroztak be a hadseregbe. *Annales* fr. 170–172, vö. Mutschler 2000, 96–97.

Eposz

A történetírás mellett még a történeti eposzt lenne érdemes témája és presztízse miatt itt elemezni, de ez az írás a kérdés alaposabb tárgyalására nem vállalkozhat. Annyi azonban így is elmondható, hogy a temetési szertartás felől nézve a korai eposzok (a töredékek alapján) műltszemléletükben a velük párhuzamosan kialakuló történetíráshoz állnak közelebb, a történelmet dolgozzák fel saját szempontjaik szerint, amelyek – kezdetben legalábbis – nem sokban térnek el az annalistákétól.⁵⁰ Mindazonáltal van a római epikának egy, a *pompa funebris* szempontjából megkerülhetetlen részlete. Az *Aeneis* hatodik énekének 752–886. sorai már nemcsak arról tanúskodnak, hogy a *pompa funebris* forrása lehetett az eposzoknak, hogy hatott rájuk, hogy céljaik között voltak azonosak, hanem arról is, hogy a Róma emlékeztetésében betöltött megkerülhetetlen szerepe, sajátos formája, de főképp szuggesztivitása miatt reflexiót, játékot válthatott ki a római költőkből. Vergilius forrásai⁵¹ és utalásai természetesen nem csak a gyászszertartáshoz kapcsolódnak: többek között megidézi az *Ilias* harmadik énekéből a görög hősök Helené általi bemutatását (161–244), minden bizonnyal Róma hadvezéreinek az Augustus forumának oszlopcsarnokai-ban felállított szobrait, illetve más képzőművészeti alkotásokat.⁵² Mégis a legerősebb, a többi mintát felülíró, rendező elemnek a *pompa funebris*t érezhetjük, vagy óvatosabban fogalmazva: a *pompa funebris* egy nehezen megkerülhető értelmezését kínálja ezeknek a soroknak.

A kapcsolatot sugallja már a jelenet bevezetése is: *...omnis longo ordine posset / adversos legere et venientum discere vultus* („számba vehette a szemközt jövők hosszú sorát, és megismerhette mindegyikük arcvonásait”, 754–755), és a jelenet vége is, ahol Anchises nemcsak felidézi Marcellus temetését (872–874), hanem virágokkal elhalmozva meg is gyászolja őt

50. A két műfaj egy időben alakult ki Rómában, és a korai művek rengeteg párhuzamot kínálnak (sajnos az első és a minden más párhuzamot befolyásoló hasonlóság a fennmaradt anyagok töredékessége között van). Ezekről a párhuzamokról, például a *fides*, *pietas*, *virtus* értékfogalmak szervező erejéről a 3–2. századi szerzőknél lásd Mutschler 2000.

51. Austin 1977, 232–233 és Horsfall 1995, 145 már evidenciaként hozza kapcsolatba az Anchises-jelenettel a *pompa funebris*t. Az ötlet irodalmának áttekintésével (első megjelenése Skard 1965) szolgál leírásában Flower 1996, 109–114.

52. Suetonius: *Caesarok élete* – Augustus 31. A fent említetteken kívül a történetíróktól sem állt távol, hogy hőslistákkal nyomatékosítsák fejtegetéseiket, valamint Marcellus fölött mondott *laudatio* (egy konkrét temetés) is felmerülhet, stb. Vergilius mintáinak kérdéséhez lásd az előző jegyzet irodalmát. Marcellus temetéséhez lásd Dio LIII. 30; Flower 1996, 240–241; Austin 1977, 272.

(883–884). További fontos elem a leszármazás hangsúlyozása is: Anchises rokonait, unokáit szemlézi (681–683),⁵³ majd már Aeneasszal kapcsolatban *Dardania proles*ről (dardán sarjról) és *Itala gens*ről (itáliai nemzetségről) beszél, akik „továbbviszik majd nevünket” (756–758).⁵⁴ Vergilius ugyan nem vonhatja össze egy pontosan meghatározott leszármazási egységbe Róma kiemelt hőseit, de elegendő kapcsolatot teremt közöttük ahhoz, hogy soruk megfeleljen a *pompa funebris* által nyújtott mintának. Nem lehet véletlen a nevekkal való játék sem, a hősök sorának elején és a legvégén egy-egy név megkettőződik: Aeneas Silvanus névvel „visszahozza” Aeneas (768–769), és jellemében is azonos vele (*pius*, de fegyverrel a kézben sem kell félteni). Ugyan Aeneas nézője ennek a groteszk ünnepi vonulásnak, de kétségtelen, hogy első tagja is a sornak, legelőször ő jut vissza a felvilágra, az ő jövőjéről is beszél Anchises (759). A temetésen a fiú beszél apjáról és annak felmenőiről, itt az alvilágban minden megfordul: az apa beszél fiáról, illetve leszármazottairól. A felvonulás a két Marcellusszal végződik (855–886), ahol a 3. századi hős csak neve (és ettől nem függetlenül a rokoni kapcsolat), vagyis előkészítő szerepe miatt került a lista kiemelt helyére. Mind a kétszer szorosan kapcsolódik a névhez az *exemplum*, és Vergilius Marcellus esetében többek között épp a *pompa funebris* logikája alapján tételezheti fel a nagy tettek lehetőségét a fiatalon elhunyt fiúnál. Még egy fontos név szerinti azonosítást találunk itt: Anchises Romulusról Augustusra ugrik a sorban (777–789), ugyanazt a logikát követve, amelyet Octavianus tanácsadói is, amikor javasolták – vagy esetleg azt a logikát követve, amely miatt végül elvetették – a Romulus nevet (Suetonius: *Caesarok élete* – *Augustus* 7).

Ez az alvilági temetési szertartás természetesen különbözik a forumitól. Az egyik szembeötlő különbség a szigorú időrend feloldása, illetve a múlt korszakokra való felosztása. Míg a *pompa funebris*en az ősök folyamatos, diakrón sora önmagát értelmezi, Vergilius a múltra már mint történelemre tekint, és annak a tényeit válogatja, csoportosítja, tördeli szakaszokra a számára fontos összefüggések és értékek szerint. Nem tudjuk, hogy a *laudatio funebris* mennyire hangsúlyozott egyes ősöket a többi rovására, de Vergiliusnál ez fontos eszköznek tűnik: sokakat be sem válogat, egyesek csak egy-két verslábát kapnak, mások pedig hosszú sorokat.⁵⁵ Az Anchises által előadott dicsőítéses jövő (múlt) Vergilius szerkesztésében sötétre

53. Érdekes, hogy mire kíváncsi unokáit nézve Anchises: *fataque fortunasque virum moresque manusque* (683).

54. Lásd még például 788–790 és 884.

55. Például Marcellus 27 sort kap (860–886), míg Augustus csak húszat, szigorúban számolva tizenötöt (788–807).

színeződik. Nagyon hangsúlyos például a fiúk feláldozásának motívuma: Brutus visszaszerzett *fascesei* háttérbe szorulnak a mögött a tény mögött, hogy fiait kivégeztette. Torquatus pedig minden bizonnyal csak ennek az *exemplum*nak a megismétlése miatt került bele ebbe a furcsa menetbe.⁵⁶ És ugyanebből az okból szerepel az egymás ellen forduló Caesar és Pompeius apósként és vőként (826–831). Ezek az áldozatok, „a családtagokhoz való természetes ragaszkodással”, valamint „minden szokással és hagyománnyal” (Polybios VI. 54) ellentétes kivégzések, illetve az államérdek pusztító ereje⁵⁷ határozza meg a Vergiliustól kapott Róma-képet. A köztársaság kezdetéhez kapcsolt kivégzett fiúkra eső hangsúly zavarba hozhatja az olvasót, mikor a sor végére, Marcellus halálához ér. Mert ha túlzás lenne is őt a Brutus-fiak mellé állítani mint a *res publicáért* hozott áldozatot, Marcellus fölött mégis az apja, Augustus mondott gyászbeszédet, túlélve őt, ami nemcsak a természet rendjének, hanem a *pompa funebris* logikájának is ellentmond.

A legnagyobb különbség a jövőhöz való viszonyban észlelhető. A *pompa funebris* jövőképe egyértelmű: az *exemplum*ok a jelen, a temetés ideje után ugyanúgy folytatódnak tovább, a *laudatio funebris*t az elhunyt fia mondja, aki majd egyrészt *consul* lesz (és legyőz valakiket és triumphál), mint az apja és nagyapja, másrészt fiakat nemz. A vergiliusi kifordított *laudatio funebris*t viszont Anchises mondja az alvilágban, aki kétségtelenül egy dicső jövőt vázol fel, de ez a jövő Marcellus halálakor már múlt, és nem *pompa funebris*hez illő a jövőt kikényszerítő múlt, mert egy ki nem teljesedő élettel zárul, egy olyan temetéssel, ahol az apa mondja a gyászbeszédet. Ha ez igaz, akkor a sors nemcsak Marcellus tökéletességét vette el a rómaiaktól, hanem a megidézett ősök sorának folytatódását is.

A gens ünnepe

Rómában a vezető rétegek minden társadalmi cselekvése politikai jelentőséget kap, a publikusság közügyé, a *res publica* részévé teszi e cselekvéseket. De a temetés politikai haszna (*commendatio maiorum*, a múlt birtoklása) nem szabad, hogy eltakarja előlünk a többi aspektust. A *pompa funebris* elsősorban a *gens*, egy kultikus és származási közösség ünnepe.

56. ...*saevaeque securis... saevumque securi... Torquatum* (819, 824–825).

57. A kérdéshez lásd Ritoók 1981.

Az ősök előjönnek, varázslat eszközeivel megidéződnek,⁵⁸ és ünnepélyesen felveszik soraikba az elhunytat. Minden határ és minden határátlépés rendkívüli súlyt kap a római kultúrában, így a temetés is, amely a legerőteljesebb határvonal az ember és a környezete életében.

A temetési szertartás egészéről⁵⁹ és magáról a Forumon zajlott eseményről is keveset tudunk, és nem ismerjük a résztvevők és a „nézők” reakcióit sem, de néhány megjegyzés így is megkockáztatható az ünnep értelmezésével kapcsolatban. Az ősök a most elhunyt társuk elé jönnek, meghallgatják *laudatio*ját, és mintegy az abban elhangzottakra rábólintva befogadják maguk közé; a következő temetésen már ő is ott lesz sorukban. A Forumon összegyűlt sokaságból nézve az elődök gesztusa a tiszteletadásnak egy bevett formáját idézi meg, de a család és az elhunyt számára fontosabb a befogadás aktusa és az élet legnehezebb határának átlépésekor nyújtott támogatás. Talán minden kultúrában megtalálható ez a momentum, amit két egymástól távol eső példával érzékeltethetünk. Az egyik egy katolikus ima: „Amikor kilépsz az életből, fordítsa rád irgalmas szemeit az Istenszüdő Szűz Mária, fogadjanak téged az angyalok, jöjjön eléd az angyalok kara, siessen eléd a mártírok győztes serege, vegyenek körül a hitvallók és az örvendező szűzek.”⁶⁰ A másik példa Lévi-Strausstól származik: a bororo (Dél-Amerika) gyászszertartás negyedik napján a halottak szellemei is megjelennek; az őket alakító „színészek” testüket gallyakkal elfedve az erdőből érkeznek a falu térére, ahol együtt táncolnak az élőkkel.⁶¹ Az idézett ima a nyilvánvaló párhuzam mellett olyan határvonalnak mutatja a halált, amelyen csak a halott léphet át, a virrasztó család eddig a pontig kíséri, és „közvetlenül a halál beállta előtt” – ahogy az imához fűzött utasítás írja⁶² – kéri, hogy jöjjenek az ebből a világból elköltöző lélek elé, várják és támogassák a túloldalon az apostolok, a mártírok és a többiek. A dél-amerikai példa egy másik vonás értelmezésében segíthet, ugyanis a római és a bororo ünnep is mintha átjárhatónak mutatná ezt a határt a gyászszertartás ideje alatt. A *gens* ősei az élők szeme előtt fogadják maguk közé az élők *com-*

58. A maszkok használata mögött ősi, itáliai rítusokat feltételezhetünk, Walbank 1957, 738.

59. Toynbee 1971, 47–48; Flower 1996, 122–127.

60. Éneklő Egyház 1986, 1369–1370. A szöveg a Római rituálét követi. (Köszönöm Rihmer Zoltánnak a segítségét a liturgikus szövegek közötti tájékozódáshoz.) A szöveg kialakulása minden bizonnyal az ókorba nyúlik vissza, és nem túl kockázatos feltételezés, hogy nem független a *laudatio funebris*től.

61. Lévi-Strauss 1973, 271.

62. Éneklő Egyház 1986, 1369.

*mendatio*jával érkező elhunytat. Az ünnep idejére megidéződik az ősök és az élők, a *gens* teljes egysége. Ha átmeneti rítusként akarjuk értelmezni a gyászszertartást, a két egymástól szigorúan elhatárolódó világ közötti átmenetet (ahonnan és ahova az ember útja halálakor vezet), magát a határhelyzetet (*limen*) láthatjuk a Forumon.⁶³

Az elhunyt útjához nyújtott támogatás megszerzésén és az ősök tisztelésén túl a legfontosabb célnak, amit a maszkos felvonulás szolgál, a *gens* megerősítése látszik: a csoport elveszítette egy tagját, de nem gyengült meg (nem gyengülhet meg), a szertartás átfordítva a veszteséget megnöveli a *gens* erejét. Azok a formák, eszközök, amelyek a múlt megjelenítésénél is kiemelhetők – mint például az ismétlés és a felsorolás –, ebből a másik szemszögből, a *gens* erejének mágikus megnövelését tekintve is rendkívül fontosnak tűnnek. A *gens* erejét az ősök és az élők sokasága és tekintélye mutatja meg, de a legfontosabb mércéje és célja a jövő, konkrétan az örökkévalóság: a *gens* fennmaradásának biztosítása. Ahogy a múlt, úgy a jövő sem értelmezhető a *res publicán* kívül, a *gens* fennmaradása újabb és újabb *consuli* helyeket és *triumphus*okat jelent. De ez kétoldalú kapcsolat: a *pompa funebris* azt sugallja, hogy Rómának sincs múltja a *gens*-ek nélkül, és így jövője sincs. Egy-egy *gens* kihalásának tragikus volta még Tacitusnál is megfogalmazódik (*Annales* III. 6). Tiberius meglegelvén Róma Germanicus halála fölött érzett gyászát, avval érvel, hogy Róma rengeteg nagy katasztrófát megért és méltóképp tűrt már: hadvezérek halálát, egész hadseregek pusztulását. Ezekkel a Róma jövőjét fenyegető csapásokkal említi együtt az előkelő családok kihalását is. Az arisztokrácia *gens*seinek fennmaradása Róma fennmaradását is jelentette.

Természetesen nem ez volt az egyetlen, minden időben és mindenki által elfogadott nézet Róma örökkévalóságával kapcsolatban. Horatius csak gúnyosan és mellékesen említi az *imagó*kat és az elit gyászszertartásait: a 8. epódosz durvaságával vetekszik (ami a temetést illeti) az I. 7. levélben mellékesen elejtett gúnyos megjegyzés: *dissignatorem decorat lictoribus atris*, „gyászba öltözött lictorokkal ékesíti a temetésrendezőt”.⁶⁴ Ez nem meglepő, hiszen Horatius kívülállóként, idegenkedve tekintett a köztársasági elit – számára már csak üres frázisokként megjelenő – értékeire. Ő egy másik felvonuláshoz (egy másik *pompához*) köti Róma fennmaradását: *dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex*, „míg Capitolium dombján megy föl a Pap s véle a néma szűz” (Kosztolányi Dezső fordítása). Ugyanakkor az egymás nyomába lépő, Róma múltját, jelenét

63. Az átmeneti rítusokhoz lásd Turner 2002, 107 sk.

64. Horatius: *Epod.* 8. 11–12; *Levelek* I. 7, 6.

és jövőjét meghatározó generációk szuggesztív képe Enniusához, Catóhoz, Ciceróhoz, Vergiliushoz hasonlóan őt sem hagyja hidegen, csak éppen ő kiforgatja a *laudatio funebris*:

*Elődeinknél már szüleink kora
satnyább, s mi náluk is silányabb
atyjai még gonoszabb fiaknak!*⁶⁵

Ódák III. 6, 46–48 (Lator László fordítása)

Az a tény, hogy a *gens*eknek ilyen nagy szerep jutott a *res publica* múltjának, illetve jövőjének megragadásában és felmutatásában, az elit nyilvánvaló hatalmi céljain kívül a római társadalom egyes sajátosságaival és az erre reflektáló hagyománnyal is magyarázható. A leszármazásnál (a generációk soránál) semmi sem köti biztosabban, természetesebben és látványosabban össze a jelent a múlttal, és minden származási arisztokráciával rendelkező társadalomra igaz, hogy arisztokráciája a múlt letéteményese elsősorban. Mindazonáltal a *senatori* rend egy olyan társadalom része volt, ahol a polgárokra nem volt jellemző, hogy származásuk révén kapcsolódtak Róma múltjához.⁶⁶ Rómában évszázadokon keresztül folyamatosan bővült – többször robbanásszerűen – a polgárok köre.⁶⁷ A hagyomány szintjén ezt a problémát legnyilvánvalóbban a Romulus által létrehozott *asylum* ragadja meg (Livius I. 8, 5–6): Róma már a kezdetek kezdetén innen-onnan menekülő emberekkel növelte naggyá népességét. Cicero Aristotelést követő államelméleti konstrukciója – „az embereknek a jogrenden alapuló társulásai és egyesülései, amelyeket államoknak neveznek” (Az állam VI. 13; Havas László fordítása)⁶⁸ – nem alap nélküli, és nem is gyökértelen a római politikai gondolkodásban, de alkalmatlanabb a múlt megragadására, mint a származási közösség. „...S nemcsak hajdani társain, hanem a kívülállókon

65. Érdemes a Horatius-sorok mellé tenni az egyik Scipio-elogium két sorát, CIL I2 15, 2–4: *progeniem genui, facta patris petiei. / maiorum optenui laudem, ut sibi me esse creatum / laetentur* („utódot nemzettem, apám tetteire törekedtem, megőriztem az ősök dicsőségét, hogy örvendeznek, hogy számukra megszülettem; a nemzetséget nemesbítette méltóságom”). Lásd még a 72. jegyzetet.

66. Legkézenfekvőbb ezt szembeállítani az archaikus és klasszikus kori görög polisszal és polgárjoggal.

67. A folyamatos és óriási véráldozatokkal járó háborúk miatt a polgárság folyamatos cseréjéről is beszélhetünk. Cornell 1989, 403, 408, 414; Brunt 1971, 131–155, 269–277.

68. Ez a szöveg – Scipio álma, lásd: *harum rectores et conservatores hinc (caelum) profecti huc revertuntur* (Cicero: Az állam VI. 13) – szintén megmutatja, hogy jelen esszé sem érinti a kérdés minden aspektusát. Például a túlvilágról szóló elképzelések (és alakulásuk) összefüggése a *pompa funebris*szel megérne egy külön tanulmányt.

is olyan mélységes gyász vesz erőt, hogy úgy érzik, elhunyt nem csupán a hozzátartozók, hanem az egész nép vesztesége” (Polybios VI. 53).

A *pompa funebris* nyilvános ünnep volt; eddig tárgyalt vonásainak jelentős része a „közönség”, a Forumon összecsdült tömeg nélkül értelmetlen. Egyrészt a *nobilitas* önreprezentációja, *virtus*ának, *honos*ának elismertetése igényli a „közönséget”, a népet, amely a *honos* kettős jelentésében jól megragadható.⁶⁹ A köztereken felállított szobrokat,⁷⁰ képeket, a közszemlére tett hadizsákmányt, a *triumphust*, a dicső őseket és a saját tetteket felemlegető beszédeket méltóképp zárja le a nép előtt a *pompa funebris*. *Consol, censor, aedilis qui fuit apud vos* („aki *consul, censor, aedilis* volt közöttetek” – minden bizonnyal a népre értve)⁷¹ – fogalmaz Scipio Barbatus és fiának sírfelirata.⁷² Másrészt Polybios sem szűkíti le a *gens* vagy a *nobilitas* tagjaira azoknak a körét, akiket megrendítenek és fellelkesítenek az elhunytak és az őseinek tettei. Úgy tűnik, a *gens* be tudta vonni a népet a saját ünnepébe. Többek között Liviustól (XLI. 28) is tudjuk,⁷³ hogy az arisztokraták temetésein mindenféle látványosságok: gladiátorok, színelőadások, valamint ételosztás szolgálta a népet. A közönségcsalogatás szándéka – amely mögött a fentebb említett politikai, „szavazatmaximálási” igyekezet is meghúzódik – nyilvánvaló, de leegyszerűsítő magyarázat. Az ünnep része a nép méltó módon való megvendégelése, az elhunyt és a család alapvető: gazdagságából és presztízséből következő kötelessége a közemberekről való gondoskodás. Ugyanakkor a másik oldalról közelítve sem állítható, hogy a nép csak a gladiátorviadalok miatt vett részt a *gens* szertartásán, hogy csak az ingyenskap miatt állta végig a hosszú és unalmas beszédet. Cato feltételezett, a *pompa funebris* elitélő álláspontja egy tehetős (generációk óta lovasként szolgálatot teljesítő), szűkebb pátriájában tekintélyes család nagy műveltségű, *homo novus* tagjának az álláspontja. Akinek megvoltak az eszközei és szempontjai ahhoz, hogy számon tartsa és számon kérje saját (illetve a köznép) múltját. Véleményével egy – például felszabadítással a polgárok közé kerülő – közember, aki szabadidejét nem az *Origines*, esetleg Aristotelés *Politikájának* olvasásával töltötte, ha ismerte volna, sem tudott volna azonosulni. A *pompa funebris* a nép számára is átélhető élményt nyújtott,

69. Hölkeskamp 1987, 225–226.

70. Witzmann 2000, 58–63; Mutschler 2000, 98–99; Hölscher 1978.

71. Hölkeskamp 1987, 225.

72. A Scipio-elogiumokhoz: Till 1970; Coarelli 1972; Flower 1996, 160–180.

73. Jellemző még Cicero: *Az állam* VI. 2: *in his, ut meministis, concursu levissimae multitudinis ex aere congesto funus desubito esset ornatum* („pénzért felbérelt tömeg összesereglése révén vált a temetés díszessé”) (Hamza Gábor fordítása).

amely megerősítette római identitását. Róma örökkévalósága nemcsak a hatalmon lévőknek, hanem a közembereknek is a legfontosabb érték, és ezt a köznép számára is megtestesítik a folyamatosságot és állandóságot sugalló *gens*ek. Bár forrásaink rendkívül szűkösek, felvethető, hogy a közemberek nem pusztán nézőkként vettek részt a temetésen, hanem ők is résztvevői voltak annak a rituálénak, amely a Forumon zajlott. Az ősök megjelenítése, a szertartás ereje nem szűnt meg a *rostra* körül ülő álarcos alakok soránál, hanem hatókörébe vonta az egész Forumot. Nem bámész-kodó tömeg, hanem a *populus Romanus* gyűlt össze, hogy elbúcsúztassa egyik vezetőjét, valamint megidézzék Róma múltját, örököseként és akár megjelenítőjeként a múlt *populus Romanus*ának. A fentebb részletezett kettős időstruktúra messzebbre terjedt a *rostránál*: a hajdani tettek jelen idejűvé tételében, a múlt és a jelen összekapcsolásában a közembereknek is megvolt a maguk szerepe. A múlt identitást teremtő szerepe közhely, de azok a formák, amelyekben megvalósul, mindig érdekesek lesznek. A halottakra való emlékezés, az előttünk járó generációkkal megteremtett és hangsúlyozott kapcsolat együtt jár(hat) az élők közösségének megerősítésével, amelynek egyik kézenfekvő gesztusa a szolidaritás kifejezése, például a megvendégelés. Talán csak időben távoli párhuzam a magyarországi szerbek körében gyűjtött anyag⁷⁴ (amelyeket további európai, nyomaiban még ma is élő példákkal lehet kiegészíteni) a halottakhoz kapcsolódó szertartásokról. Ezeken a szertartásokon a speciális (és szertartásosan elkészített) ételeknek fontos szerepük van, és a halott etetése, valamint az ételnek a halott lelkéért való elfogyasztása mellett a falu szegényeinek megvendégelése is elengedhetetlen eleme a halotti emlékünnepeknek.

A *res publica* sikeres működésében nagy szerepet játszottak a Rómában bevett ritualizált cselekvések és ritualizált kommunikációs formák.⁷⁵ Ezek egyik jellegzetes példajaként is tárgyalható a *pompa funebris*. Érdeemes párhuzamba állítani a népgyűléssel, de természetesen nem mint döntéshozó szervvel,⁷⁶ hanem mint olyan rituáléval, ahol nagyon nagy szerepe van a szimbolikus gesztusoknak, ahol Róma egysége a köznép és a politikai elit kapcsolata újra és újra megfogalmazást nyer.⁷⁷ Rómában ugyanis

74. Kiss 1988, 130–155, további párhuzamokkal.

75. Linke–Stemmler 2000, 10–13; Jehne 2000, 210.

76. Flaig kimutatása szerint a nép nagyon ritka esetben hozott az elit szándékával el-lentétes határozatot. Flaig 1995b, 80–81; Jehne 2000, 212–214.

77. Jehne 2000, 220. Jó példája a cikknek Cicero ötlete (*A törvények* III. 38–39) a titkos szavazás megszüntetéséről, de az annak eszközüül szolgáló tábla megtartásáról, 224–225. Jehne itt megfogalmazott elképzelései természetesen nem függetlenek az ún. demokrácia-vitától, amihez lásd Jehne 1995, további bibliográfiával.

egyszerre hangsúlyozódik az arisztokrácia és a nép közötti különbség – az elit vagyonban, hatalomban, kiválóságban utolérhetetlen magassága – és a két csoport egysége.⁷⁸ Ennek az ellentmondásnak a feloldása, illetve a második elemének a hangsúlyozása miatt van szükség a népgyűlések szimbolikus gesztusaira is.⁷⁹ Ugyanevvel találkozunk a *pompa funebris*-en: a szinte áthághatatlan különbségekkel, amit a *ius imaginum* biztosít, és a nem egyenlők közösségének kifejezésével: azokkal a rituálékkal (illetve: az egész *pompa funebris* felfogható egy ilyen rituálénak), amelyek a hatalmasok és a nép közösségét, ez esetben a közös múltját és jövő közös biztosítását kommunikálják anélkül, hogy elkendőznék a rangbéli különbségeket. A *res publica* történetében a *patricius–plebeius* kiegyezést követően sokáig sikerrel tüntetik fel jónak és változtathatatlanak a leosztott szerepeket: Rómában lehet és kell is hangsúlyozni a különbséget és az annak ellenére megnyilvánuló egységet is. Érdekes szembeállítani ezzel egy másik jól ismert modellt az ókorból: a spártai *homoi*osokét (de lényegében az egész archaikus görög polisét), ahol a társadalmi rituálék, szabályok nem a (például) vagyoni különbségek ellenére megnyilvánuló egységről, hanem azok elleplezéséről, a fiktív egyenlőségről szólnak.

Kérdés, hogy elfogadhatjuk-e Polybios véleményét, aki a temetés lelkesítő, hőtettekre buzdító hatását kiterjeszti az egész tömegre, és eszerint egy egyszerű polgár fiában is felmerülhet az a vágy, hogy a hazáért minden áldozatot meghozva hasonló dicsőségben részesüljön. Róma biztosan nem kínált gyors felemelkedést hősies katonáinak, ha azok egyszerű polgárok voltak, és megfelelő hivatal és család nélkül a *pompa funebris* megtiszteltetésében nem reménykedhetett. Nem is ez a lehetőség elgondolkodtató, hanem az, hogy a temetés megfelelő pillanat volt arra, hogy az elit által képviselt értékekben, elsősorban a *virtus*ban az egész közösség osztozzon, hogy a *nobilitas* értékei egész Róma értékeiként jelenjenek meg és átélhetővé váljanak az egyszerű polgárok számára is, annak ellenére, hogy ők a *honos*-nak ebből a formájából (is) nyilvánvalóan ki vannak zárva.

A fenti leírás túlföntül idealizálja a nép és az arisztokrácia kapcsolatát, inkább csak a *pompa funebris*-ben rejlő (és az arisztokrácia által elvárt) lehetőségeket mutatja meg. Bizonyára jelentős különbségek voltak egy 3. századi és egy 1. századi temetés közönségének hangulata, de akár átélt

78. Ez fogalmazódik meg például Cicerónál a nép és a *senatus* kapcsolatának számunkra már álságosnak tűnő jellemzésében (*Az állam* II. 59). Ezzel a kettősséggel összefüggő fontos ismérve a római társadalomnak, hogy a nem egyenlő felek, a gyenge és az erős morálisan el voltak kötelezve egymás iránt, aminek legnyilvánvalóbb példája a kliens–patrónus viszony. Burckhardt 1990, 78–79; Jehne 2000, 226.

79. Jehne 2000, 219–220.

„rómaisága” között is.⁸⁰ A rituálék, a társadalmi cselekvések és a társadalmi kommunikáció formái a köztársaság végéig, sőt részben a császárságban is fennmaradtak, de az 1. század válságának mélységét többek között ezeknek a formáknak a kiürülése használhatatlanná, illetve hamissá válassa adja. Ahogy a múlt *exemplum*ai egyre távolabb kerültek a jelentőtől, mint ahogy a felravatalozott államférfiak is az álarcos őseiktől, ahogy egy-egy politikus temetésén már egyre kevésbé jeleníthető meg – a politikai élet visszafordíthatatlan eldurvulása miatt – valamiféle egységes rómaiság, a *pompa funebris* is egyike lett a tartalmukat veszített rituáléknak: a feketébe öltözött *lictorok fasceseikkel* már nem az ősök és a *res publica* méltóságát fejezik ki, hanem a *dissignator* megjelenésének fényét emelik.⁸¹

Amikor Polybios Róma sikerének okát kutatja (VI. 2), ugyanarra a kérdésre keresi a választ, amelyhez a *res publica* történetének modern kori kutatása újra és újra visszatér, s amely alapján a köztársaság történetének tudománytörténete leginkább felvázolható.⁸² A kérdést sokféleképpen tették fel – egyik legutóbbi megfogalmazása például a külső keretfeltételek fergeteges változását állítja szembe a társadalmi rendszer bámulatos tartósságával⁸³ –, de a változatok lényege azonos maradt a már Polybiosnál is megtalálhatóval. Polybios válasza saját kérdésére a következő: a siker oka a rómaiak államának felépítésében, hadseregükben, a valláshoz való viszonyukban, illetve az ifjak ösztönzésében van, és ez utóbbira példa a *pompa funebris*. Részben egyetérthetünk Polybiosszal abban, hogy egy állam (sikereinek) megértéséhez nem elegendő az államszervezetét megismerni, a *pompa funebris* pedig kitűnő példát szolgáltat arra, hogy mennyire fontos feltérképezni azokat a nemhogy jogi formába, de még szavakba sem öntött viselkedési mintákat, cselekvési szabályokat, kommunikációs formákat, amelyek nélkül egyetlen közösség sem működhet, bármennyire is bátrak fiataljai. A téma egyes aspektusaihoz jól illenének lezárásul Tiberius szavai, amelyeket Germanicus temetése kapcsán mondott:⁸⁴ „A vezetők halandók, a közösség örök.” De inkább válasszuk Propertiust:⁸⁵ „Élnek valamiképp a holtak lelkei”, *sunt aliquid Manes...*

80. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy már Plautus szereplői is gúnyolódnak a *pompa funebris*en, *Mostellaria* 998–1002.

81. A nemzeti emlékezet megváltozásáról Augustus korában: Jármí 2015.

82. Rövid áttekintést ad további irodalommal Linke–Stemmler 2000, 1–8; Mommsenhez: Bleicken 1975, 11–51; Gelzerhez és a Gelzert kritizálókhöz: Burckhardt 1990.

83. Linke–Stemmler 2000, 1.

84. Tacitus: *Annales* III. 6.

85. Propertius IV. 7, 1.

6. POLITIKA ÉS MANIPULÁCIÓ

Forrásaink alapján eddig úgy írtuk le a *morest* (társadalmi és politikai vonatkozásban), mint a *res publica* politikai kultúráját: szokásokban testet öltő szabályok és technikák hálóját. Ezeket követik és ezekhez igazodnak a politika szereplői *consulként*, de a *consuli* hatalmat épp letevő „egyszerű” polgárként is, vagy bíróként, *senator*ként, hadvezérként. És mindehhez nem kell egy szabálykönyv, még különösebb tudatosság sem. Az elit éthoszához vagy – Luciliusszal szólva – *virtus*ához hozzá tartozik a *boni és mali mores*, azaz a helyes, tehát követendő és a helytelen, tehát kerülendő *mores* közötti eligazodás, és reflexióhoz csak a normaszegés vezet, amikor a többség ítélete szerint valakinek valamilyen tette vagy mulasztása nem fér össze a helyesnek érzett viselkedéssel. Mindez természeténél fogva csak egy viszonylag szűk körben működképes: lényegéhez tartozik, hogy ismerete és használata kiváltság, olyan tudás és viselkedés, amely kijelöl egy elitet, elkülönítve azt a társadalom többi részétől és egyben meg is indokolva kiváltságait. A másik oldalról közelítve azonban még egyszerűbb a dolog: Rómában a politika az elit kiváltsága volt, a *mos* pedig ezt a politikát szabályozta. Lehet a népgyűlés szerepét hangsúlyozni, de ez nem változtat azon, hogy a *senatorság* egy szűk csoport privilégiuma volt, *consulok* pedig még kevesebben lehettek – generációnként hatvanan. A polgárok tömege előtt ez a lehetőség teljesen el volt zárva, maradt helyette az adott *tribuson* vagy *centurián* keresztüli (tehát nem is egyéni) szavazás.¹ A *mores* szempontjából is egészen más egyénként részt venni a politikában és részt kapni a közéletből, ismertnek (*nobilis*) lenni, mint a *contión* felzúgó tömegbe beolvadni. A *mores* összetett szabályait egyé-

1. Mint lejjebb még lesz róla szó, evvel az állítással egy hangyabolyba nyúlunk, hiszen a népgyűlés súlyának a megítélése komoly vitákat váltott ki a szakirodalomban. A népgyűlés komoly szerepe mellett érvel: Millar 1984; Millar 1998; Wiseman 1999; Lintott 1987. Ennek a demokráciafelfogásnak a kritikája: Hölkeskamp 1995; Flaig 1995. A demokrácia-vitáról magáról lásd a *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der Römischen Republik* kötet bevezetőjét: Jehne 1995.

ni politikai cselekvés során, és főképp a hatalom közelében lehet első-sorban megszegni vagy betartani. Elképzelhető, hogy az enniusi *moribus antiqui res stat romana virisque* sorban a „férfiak”-on nem csak *consulokat* és *imperatorokat* kell értenünk, de az biztos, hogy *virtusukkal* kiemelkedő (tehát egyénileg cselekvő) rómaiakat.²

A *populus* leginkább „tárgya” a *morek*nek. A római politikai szisztémának már a bevezetőben is említett sikeressége ugyanis nem tárgyalható anélkül, hogy ne próbálnánk megérteni az elit és a nép kapcsolatát. Jól feltérképezhető – többek között éppen a *mos* vizsgálatán keresztül –, hogy a köztársaságkorban hogyan működött a vezető eliten belül a politika, amelynek nem mellékesen egyik alapszabálya éppen az, hogy a döntéseknek alapvetően itt (az elit szűk körében) kell megszületniük. Ez azonban csak részben válaszolja meg azt a kérdést, hogy hogyan sikerült egy szűk és alapvetően örökletes csoportnak évszázadokon keresztül szilárdan kezében tartania a politika irányítását. A politikai kultúra szabályainak és technikáinak nyilvánvalóan ki kellett terjedniük a *populus* „kezelésére” is.

Evvel a köztársaságkori politikatörténet egyik régi, összetett és vitatott problémaköréhez érkezünk el: hogyan tartotta fenn az elit a hatalmát, mekkora súlya volt a népgyűléseknek, voltak-e demokratikus elemei a római „alkotmánynak”,³ milyen transzmissziós szíjjakkal rendelkezett a társadalom, és így tovább.⁴ Ezeknek a kérdéseknek a tárgyalása szétfeoszténé könyvünk kereteit, ezért most csak az elit hatalomgyakorlásának egyetlen konkrét, ugyanakkor komplex eszközt, a propagandát vizsgáljuk Cicero néhány szövegén keresztül.

2. A mondat cicerói felhasználása, *exemplum*má stilizálása is ezt mutatja, ugyanis az *exemplumok* egyéniek, lásd Stemmler 2000, 141–145.

3. A demokrácia-vita fontosságát és „megtermékenyítő” erejét olyan alapvető könyvek mutatják, amelyek már a vitán kívül, de Millarék kérdésfelvetésétől nem függetlenül születtek meg: Morstein-Marx 2004; Mouritsen 2001.

4. Egy régi, de még ma is megkerülhetetlen (bár vitatott) válasz a *clientela* rendszerre, vö. Gelzer 1912, 62–100; Meier 1980, 124; Bleicken 1974, 81; Gruen 1974, 365. A *clientela* szerepének túlértékeltségéről: Brunt 1988; Wallace-Hadrill 1989.

Az értelmezés hatalma: Cicero 4. philippicája

Mert nem szolgásgátokat kívánja, mint korábban, hanem, feldühödve, a véreket. Nincs számára kedvesebb látvány a vérontásnál, a mészárlásnál, a polgárok legyilkolásánál. Nem elvetemült gazemberrel van dolgotok, polgárok, hanem rettenetes és fertelmes vadállattal...

4, 11–12

Soha semmiben nem volt köztetek nagyobb az egyetértés, soha nem csatlakoztatok ilyen lelkesen a senatushoz...

4, 11

A helyzet a végső döntéshez érkezett: a szabadságunk ügye dől el. Győznie kell, polgárok – s biztosan győzelemre vezet benneteket hazaszeretetek és lelkesedésetek –, de inkább bármi jöjjön, mint hogy szolgává legyetek. Más nemzetek el tudják viselni a szolgásgát, a római nép sajátja a szabadság.

6, 19 (Maróti Egon fordításai)

Cicero *Philippicáinak*, ahonnan a fenti idézetek valók, megkerülhetetlen értelmezési módja, hogy a politikai propaganda felől vizsgáljuk őket. Ezeknek a beszédeknek vannak olyan elemei, amelyek kortól és kultúrától függetlenül is jellemezhetik a propagandisztikus szövegeket, mint például az emberek félelmeinek mozgósítása vagy az identitásukra való rájátszás, vagy – a kutatás felől közelítve – a propaganda által erőltetett és az attól függetlenül beszerezhető információk relációja. Ezek az általános vonások izgalmasak és regisztrálандóak, de félre is vezethetik a mai olvasót, és bármennyire „modernnek”, aktuálisnak is tűnnek, nem ragadhatók ki ókori kontextusukból. Ezt az ókori kontextust érdemes kétféle bontanunk. Egyfelől Cicero mondatai szorosan kötődnek ahhoz a korhoz, politikai helyzethez, amelyben elhangzottak, illetve leíródtak. A Caesar halála utáni időszak politikai szereplői, azok rövid és hosszú távú céljai, illetve félelmei, az erőviszonyok, a *senatorok* vagy a nép számára hozzáférhető információk például azok a témák, amelyek ide, az aktuálpolitika (nevezzük így) síkjára tartoznak. Másfelől vizsgálandó a beszédek kulturális és történeti háttere: a Cicero által használt fogalmak és gesztusok kontextusa. Mit jelent például a *res publica* politikai kultúrájában a *populus libertas* (a nép szabadsága), amely Cicero legrövidebb publikált beszédének, a 4. *philippicáinak* újra és újra visszatérő eleme? Mi a súlya és a funkciója a *contio*kon (a nép gyűlése törvényhozói vagy választói hatáskör

nélkül) a tömeg felmorajlásának, pontosabban annak – hozzánk csak ez jut el –, ahogy a szónok reflektálva rá szavakba önti, például: „hogyan ilyen egyetértéssel és ilyen harsány hangon ti is közellenségnek nyilvánítottátok őt”? (4, 1; Maróti Egon fordítása.) A jól felépített propagandában ennek a két síknak az elemei összeadódnak, hatásuk – ha kívülről nézve faék egyszerűségűnek tűnnek is – ebből az összetettségéből fakad, például egy konkrét aktuálpolitikai célt vagy félelmet sikerrel kapcsolnak össze egy kulturális beidegződéssel. Ez a fejezet a 4. *philippica* elemzésén keresztül ezt az összetettséget igyekszik megérteni, illetve azt a módot, ahogy a különböző elemek kölcsönösen felerősítik egymás hatását.

A tizennégy *philippica* közül a 4. és a 6., szemben a többivel, nem a *senatus*, hanem a nép előtt hangzott el.⁵ Tartalmilag a korábbi *senatusi* beszédek (a 3. és az 5. *philippica*) rövid összefoglalói,⁶ természetesen fontos különbségekkel. Cicero a *senatus* ülése után kilép a nép elé, és tájékoztatja őket az elhangzottakról. „Úgy fogok válaszolni, hogy tudomást szerezhessetek azokról a dolgokról, amelyek tárgyalásakor nem voltatok jelen” (6, 1).⁷ Hangsúlyozni kell, hogy Cicero *contió*kon beszél, tehát nem egy törvény elfogadására vagy elvetésére, esetleg valaki megválasztására akarja rávenni a népet, csupán csak tájékoztat. Ugyanakkor ezek a szövegek számos olyan negatív vonással is rendelkeznek, amelyeket a 20–21. századi tapasztalataink alapján elválaszthatatlannak érzünk a politikai propaganda⁸ kifejezéstől. A mondottak igazságtartalma, súlyozása, értelmezése nem a tájékoztatást vagy a közösség számára fontos politikai vitát, hanem a szónok politikai céljait szolgálja, aki nem informálni vagy érvelni akar, hanem manipulatív módon befolyásolni. Mindezt a szónoknak úgy kell elérnie, hogy kortárs hallgatói és olvasói ne kapják teljesen nyilvánvaló hazugságon, ugyanis olyanokhoz beszél, akik nincsenek elvágvá minden információtól, de feltételezhetően vevők a keringő (rém)hírek koherens értelmezésére és programot is nyújtó találására. S nem utolsósorban a *senatus*ból kilépő tekintélyes *consularis*

5. A *contió*król általában Mouritsen 2001, 38–62; Morstein-Marx 2004, 7–10, benne az itt tárgyalt beszéddel. A *philippicák* történelmi háttéréhez: Syme 1939, 97–175; Manuwald 2007, 9–31. A *contió*ok helye a római államban: Lintott 1999, 42–44.

6. Ehhez és a szövegekkel kapcsolatos összes többi „technikai” kérdéshez, háttér-információhoz rendkívüli részletességgel lásd Manuwald 2007, 463–486.

7. A 4. rögvést a 3. után hangzik el. A 6. esetében más a helyzet, a *senatusi* beszédét (5.) január 1-jén, egy háromnapos *senatusi* ülés első napján mondja el Cicero, a nép előttit 4-én: Steel 2008, 255–256; Manuwald 2007, 736. Ugyan értelem szerűen beszámol az egész *senatusi* ülésről, de így is az „eredeti” beszéd felépítését követi.

8. A római propagandáról áttekintően Evans 1992, 1–16.

szavai mögött ott van – legalábbis elvben – rendjének *auctoritas*a és személyes *gravitas*a is.

A 4. *philippica* Kr. e. 44. december 20-án hangzott el, közvetlenül a *senatus* ülése után.⁹ A nép gyűlését M. Servilius néptribunus hívta össze, pontosabban a Forumon már a *senatus* ülése közben gyülekező tömegnek adta meg a hivatalos formát, ugyanis *contiót* csak hivatalban lévő *magistratus* hívhat össze.¹⁰ Cicero a néptribunusok felkérésére¹¹ beszámol a *senatus* ülésén történekről:

Tudjátok meg, polgárok, hogy ma nagy jelentőségű döntés született, amely alapot ad a további fellépésekhez. Mert noha a senatus szóban nem nyilvánította közellenségnek Antoniuszt, tulajdonképpen mégis ez történt.

4, 1 (Maróti Egon fordítása)

A beszéd a továbbiakban ezt a paradoxnak tűnő állítást magyarázza meg, feloldva a látszólagos ellentmondást. A megoldás lényegében már magában a latinul nagyon precízen megfogalmazott mondatban is benne van: *Nam est hostis a senatu nondum verbo appellatus, sed re iam iudicatus Antonius*. A *verbo* – *re* („szóban – ténylegesen”) ellentétét elsimítják az őket körülvevő, egymással szimmetrikus szavak: *nondum* – *iam*, *appellatus* – *iudicatus*, vagyis *még* nincs ellenségnek¹² nevezve, de *már* annak van ítélve. A *nondum* sugallja, hogy a tényleges és már meglévő ítéletet követni fogja majd az ellenségnek nyilvánítás formasága is, de az *appellatus* hiánya amúgy is nyilvánvalóan eltörpül a *iudicatus* megléte mellett. A beszéd három egymással szorosan összefonódó szálon futva feje ki majd ezt a tételt. Egyrészt részletezi, hogy ki mindenki (lényegében mindenki) szállt már ellenségként szembe Antoniuszal. Másrészt Antonius ellenség voltát taglalja, amelynek summázata: Antonius vadállat, aki szörnyűségeket tervez ellenetek. Ennek a kettőnek pedig a *senatus* ülésén történekről szóló beszámoló ad keretet, vagyis azoknak a kitüntetéseknek a felsorolása,

9. Ez a sietség általában nem szokásos, a politikai helyzetből fakadt: Manuwald 2007, 463. Ennek a napnak a különlegességét Cicero többször is hangsúlyozza: 4, 1; 6, 2.

10. Mouritsen 2001, 38, 46.

11. Manuwald 2007, 463. Vö. 4. *philippica* 16 (*referente viro [...], hoc M. Servilio, conlegisque eius*). Cicero egyértelműbben reflektál erre a helyzetre a 6. *philippica* elején, ahol így kezdi a nép előtti beszámolóját: *quod quaesivit ex me P. Apuleius* [egy másik néptribunus] (...), *ita respondebo* (...) (6, 1).

12. A *hostis* fogalmához és a *hostisszá* nyilvánítás rendkívüli jelentőségéről: Hellegouarc’h 1963, 188–189; Lintott 1968, 154–155. Egy fontos Cicero-hely a *hostis* jelentéséhez: *De officiis* I. 37–38. A 3. *philippicától* kezdve jól láthatóan Cicero egyik jelszavává válik: Manuwald 2007, 92.

amelyekkel a *senatus* az Antonius ellen fordulókat jutalmazza,¹³ tetteiket evvel legitimnek ismervé el.

A beszéd felépítését követve ezek közül az első C. Caesar (Octavianus), aki az államot és a nép szabadságát (*rem publicam libertatemque vestram*) védelmezte és védelmezi, és akit ezért a *senatus* a legnagyobb dicsőretekkel (*maximis laudibus*) tüntetett ki (4, 2). Félreértés ne essék: Octavianus törvénytelen hadseregtoborzásáról van szó. Kr. e. 44 végén ezek a csapatok az egyetlen olyan fegyveres erő Itáliában, amely szembeállítható Antoniusszal. A *senatus*nak seregére volt szüksége, Octavianusnak pedig valamiféle felhatalmazásra – ezt kapja majd meg az őt minden erejével támogató Cicerótól, illetve a *senatustól*. Ezután a Mars-*legio* és a negyedik *legio* érdemei és kitüntető dicsőrete következik. Ők elhagyták Antoniust – a *consult*, akinek parancsnoksága alá tartoztak –, és Octavianus mellé álltak. „Ezeknek a legióknak a legszilárdabb és leghelyesebb ítéletét (*fortissimum verissimumque iudicium*) megerősíti a *senatus* és helyesli a római nép egésze (*universus populus Romanus*)” (4, 6). A kitüntetések sorában a következő Decimus Brutusé, Gallia Cisalpina kormányzójáé, aki nem engedte be Antoniust a tartományba, hogy annak irányítását átvegye tőle; *legió*ival bezárkózott Mutinába, amelyet Antonius decemberben körülrzárt és ostromolni kezdett. „A *senatus* az imént úgy határozott – számol be Cicero a népnek –, hogy D. Brutus a legjobb szolgálatot teszi az államnak, amikor megvédelmezi a *senatus* tekintélyét (*auctoritatem*) és a római nép szabadságát és hatalmát (*libertatem imperiumque*)” (4, 8). Továbbá még Gallia tartomány érdemeit is elismerték (4, 9), mert ellenállt Antoniussnak.¹⁴

Ugyan a *senatus* nem tüntette ki őket, de szintén ellenségnek ítélték Antoniust Cicero szerint még mások is. Először is maga a *senatus*. Ha külön határozatban hivatalosan (*verbo*) nem is, de azáltal ténylegesen (*re*)

13. Pontosabban itt még csak arról döntenek, hogy az év elején, az új *consulok* hivatalba lépése után az azok által összehívott *senatusi* ülésen majd ilyen értelmű határozatokat fognak hozni: Manuwald 2007, 452.

14. Ezek a *senatus* előtti beszédben más sorrendben, de nagyjából ugyanígy: 3, 37–39. Két dologgal nem terheli a népet. Az egyik, hogy felszólította a kijelölt *consulokat* (*consules designati*): „gondoskodjanak róla, hogy január elsején biztonságban lehessen megtartani a *senatus*-ülést”. Mivel Antonius északon van elfoglalva, Octavianus pedig a *senatus* mellett áll, az ülés biztonságát csak a városi *plebs* veszélyeztetheti, és ezt nem kell a *contio* orrára kötni. A másik a *lex Iulia*, miszerint a provinciák kormányzói „a *lex Iulia* alapján kormányozzanak”. Vagyis Caesar 46-ban elfogadtatott törvénye alapján a *propraetorok* egy, a *proconsulok* pedig kettő, és nem öt évig, amennyire Antonius a sajátját nyáron meghosszabbította: Manuwald 2007, 13–14; 458–459.

igen, hogy támogatásukról biztosították Antonius ellenfeleit (4, 1). Így cselekedtek maguk a Forumon összegyűlt polgárok is, akik – ahogy Cicero közvetíti – harsány hangon felzúgtak a szónok bejelentésére (4, 2).¹⁵ Továbbá az egész római nép, Itália *coloniáinak* és *municipiumainak* lakói (4, 6–7).¹⁶ Hogy ezt mire alapozza, nem árulja el Cicero, de a beszédnek ezen a pontján, hat szuggesztív *caput* után már nincs is szükség érvekre és bizonyítékokra, egyértelmű (a szónok szándékai szerint legalábbis), hogy mindenki ellenségnek ítéli Antoniust. Talán csak egy csoport van Itáliában, akik nem *hostis*nak, hanem *consul*nak tekintik őt: az útonállók (*latrones*), de – teszi hozzá Cicero – ők sem meggyőződésből, hanem csak azért, mert a fosztogatás reménye (szakmai ártalom) elveszi az ítélőképességüket, Antonius ugyanis megígérte nekik a Város kirablását (4, 9). Rendkívül hatásos ugrással Róma pusztulásának, illetve az emberek söpredékének (Antonius támogatói) megidézése után közvetlenül a halhatatlan istenek következnek, „akik kinyilvánították, hogy Antoniusra bűnhődés, ránk a szabadság vár” (4, 10). Ez az állítás már alá van támasztva: „a társadalom minden csoportja, az állam minden intézménye és a politikai élet összes formálója közötti egyetértés (*consensus omnium*) csak az istenek ösztökélésére jöhetett létre” (4, 10).¹⁷

Ne feledjük: Cicero a *contión* Róma *consul*ja ellen beszél, aki hivatali éve után el akarja foglalni a népgyűlés által neki megszavazott provinciát, Galliát. Mindenki, akinek fellépését a szónok dicséri, súlyosan vétett a *res publica* szabályai ellen. Az ebben rejlő ellentmondás cicerói megoldása persze egyszerű: Antonius nem *consul*, hanem közellenség. Ha *consul* lenne, az ellene támadók gonosztevők lennének, ami nyilvánvalóan nem igaz, hiszen a *senatus* megdicsérte őket, tehát Antonius nem *consul*. Ez az újra és újra visszatérő tétel adja meg a beszéd ritmusát, a szuggesztív ritmus pedig pótolja az érveket. Legfrappánsabb megfogalmazása (4, 8):¹⁸

15. Hasonló helyek a 4. beszédből, ahol Cicero konstatálja, hogy a nép egyetért vele: 2., 3., 5., 6., 7., 8., 9., 11., 12. *caputok*.

16. A *contio*, illetve általában a népgyűléseken megjelenő tömeg a konkrét gyűlés közönségén túl az egész népet is reprezentálja, a szónok, a politikai elit egyik tagja beszélhet úgy hozzájuk, mintha az egész néphez szólna. Erről a kettősségről: Mouritsen 2013, 81.

17. A vallásnak ilyen hangsúlyos felhasználása kiegészítő elem a *senatusi* beszédhez képest. Ez általánosan jellemző különbség a *contión* és a *senatus* előtt elmondott beszédek között: Manuwald 2007, 516–517.

18. Ebben a beszédben hétszer fogalmazódik meg különböző variánsokban: az 5. és 9. *caputban* egyszer, a 6. és 8. *caputban* kétszer-kétszer.

Ha Antonius consul, Brutus ellenség; ha Brutus az állam megmentője (conservator rei publicae), Antonius ellenség. Nos hát, lehet-e kétséges számunkra, hogy melyik igaz a kettő közül?

A kérdés persze szónoki, de főképp propagandisztikus: megszünteti a kérdés, a mérlegelés és a kívülállás lehetőségét. Nem Brutus mellett érvel, mert egyáltalán nem is érvel, hanem a politikai helyzet egyetlen lehetséges értelmezéseként sulykolja a saját helyzetértékelését. December 20-án a városi *plebs*¹⁹ gyűlése előtt igazából nem is Antonius a legyőzendő ellenség, hanem a harmadik lehetőség, például egy megegyezés ötlete, esetleg a törvényes megoldások keresése. Nem: vagy Brutus, vagy Antonius; vagy mi, vagy ők; vagy háború Antoniusszal, vagy szolgaság és halál. Vagy törvénytelen lázadók vagyunk, ami nyilvánvaló abszurdum, vagy Antonius közellenség.

Decimus Brutus *contio*n való dicsőítésének van egy nagyon érdekes aspektusa. Gallia Cisalpina provinciát ugyanis a népgyűlésen szavaztatta meg magának Antonius, vagyis bizonyos értelemben ugyanazoktól kapta, akik most hangosan ünneplik – legalábbis Cicero közvetítésén keresztül – Brutust. A kérdést Cicero a *senatus* előtt részletesen tárgyalja a január 1-jén elmondott 5. *philippicában*. Az elhangzottak egy vita részeként értendők: Cicerónak nyilvánvalóan reagálnia kell arra a felvetésre, hogy Antoniushoz törvény adta joga átvenni Gallia provinciát. Érvei a következők: eljárásjogi szabálytalanságok voltak (a törvényjavaslatot nem hirdették ki időben a szavazás előtt); vihar volt, és mikor Iuppiter mennydörög, nem szabad népgyűlést tartani (5, 8–9).²⁰ Továbbá Antonius emberei sokakat nem engedtek be a Forumra: „saját szemünkkel láttuk, ahogy a népet és a néptribunusokat megakadályozzák a Forumra való belépésben” (5, 9). A nép előtt ez a kérdés fel sem merül, sem a 4. *philippicában*, sem a hatodikban, amely pedig szerkezetében és témáiban szorosan követi az ötödiket. Azt gondolhatnánk, hogy még ha az eljárásjogi kérdés annyira nem is hozná lázba a *contio*t, de az *augurium*oknak, vagyis a vallási szabályoknak a megsértését felhasználhatná egy Antonius ellen érvelő szónok, de még inkább a nép elleni támadást, kizárásukat a Forumról. Itt lenne az alkalom megbeszélni a néppel, hogy azon a nyári gyűlésen nélkülük és csalással született meg egy törvény. Az egyik lehetséges oka e fontos kérdés kihagyásának a cicerói elbeszélés túlzásaiban keresendő: könnyen

19. A gyűlés nagy többségében római lakosokból állt, ugyanis Cicero csak a város kifosztásával ijesztgeti a hallgatóságát, továbbá a *senatus* is, ami miatt összehívták, hirtelen ült össze.

20. Manuwald 2007, 577–580.

elképzelhető, hogy a hallgatóságból sokan másképp emlékeznek arra a népgyűlésre, például ők bejutottak a Forumra, és szavaztak.²¹ Egy másik ok maga az érvek általános hiánya a *contión* elmondott *philippicák*ban: a szónok nem vitatja meg Antonius egyes lépéseinek törvénytelen voltát a néppel, mint ahogy szinte semmilyen más, a rációra ható elemet sem használ meggyőzésükre. Cicero – mint a 4. *philippica* már idézett „tételmondata” is sugallta – nem érvel, hanem értelmez: egy olyan interpretációját adja az eseményeknek, amelyben minden a helyére kerül és értelmet nyer, beleértve a hallgatóságot, a *populust* képviselő gyűlést is.

Cicero politikai meggyőződésének (víziójának) sarkalatos pontja Antonius leírhatatlan gonoszsága és az ellene való katonai fellépés elodáztatatlansága. Ennek az elfogadtatására a legegyszerűbb és egyben leghatásosabb módszert választja: a félelemkeltést. Az ellenség el akarja rabolni a vagyonotokat, és el akar pusztítani benneteket. Ez kiegészül olyan klaszszikus eszközökkel, mint például Antonius dehumanizálása, aki nemhogy nem római, de még csak nem is ember (4, 12). Ennek fényében különösen feltűnő, hogy a 4. beszédben csak egyetlen konkrét példa hangzik el a rómaiak létét fenyegető gonosz eddigi rémtetteire. Pedig annak a múltja, akivel vérszomja miatt lehetetlen békét kötni (4, 11), vagy aki csak Spartacus-hoz hasonlítható (4, 15), bizonyára bőségesen szolgáltat muníciót a népet tőle megvédeni akaró szónoknak. Ezt az egyet a 4. caputban olvashatjuk:

Úgy fordult vissza ugyanis lángolva az irántatok való gyűlölettől, bemocskolva római polgárok véréből, akiket Suessában és akiket Brundisiumban meggyilkolt, hogy semmi más nem járt a fejében, csak a római nép teljes pusztulása.

Az itt épp csak megemlített gonosztett a *senatus* előtt sincs részletezve, két jelentésteli elemmel bővebb csak a népnek mondottaknál. Antonius ezt a szörnyűséget vendéglátója házában követte el, és az áldozatok vére a feleségének arcába fröccsent (3, 4). Cicero nem veszkődik az eset, illetve az igazság minden részletének kibontásával. Nincsen szó arról, hogy az áldozatok katonák, akiket hadvezérük tizedeltet meg parancsmegtagadás miatt, amelyet a szónok, ha éppen úgy tetszene neki, a *disciplina maiorum* (az ősök katonai fegyelme) helyreállításaként is értelmezhetne. Cicero nem tér ki a hadvezér és a katonák konfliktusának okára sem: Octavianus többet ajánlott a legionáriusoknak az elpártolásért, mint a serege

21. Manuwald 2007, 583.

fegyelmeiben és hűségében túlzottan bízó Antonius a maradásukért.²² Az esetről minden bizonnyal már a Forumon is hallott mindenki, tehát Cicerónak elég a városnevekkel utalni rá. A hallgatóság bizonyára a „legyilkolt polgárok” katoná voltáról is tudott, tehát a szónoklat sikere nem az igazság elhallgatásán, az emberek becsapásán múlt, hanem az interpretáción. A polgárháborús helyzetnek a propaganda szempontjából is tipikus eseményéről van szó, amelynek értelmezését a hovatartozás („pártállás”) határozza meg. És Cicero „logikája” ennek a polgárháborús helyzetnek megfelelő: Antonius szörnyeteg, minden lépése innen nézendő: tehát nem kivégzés, hanem gyilkosság, és nem katonák, hanem polgárok ugyanúgy, mint mi, akikre ugyanez a sors várna, ha Octavianus és Brutus nem szállna vele szembe. Azt pedig, hogy ő egy szörnyeteg, azt egyrészt mi mindannyian tudjuk, másrészt ez a tette is bizonyítja. Mint már fentebb is volt róla szó: az érvelés vagy a meggyőző példák a vita sajátjai, annak pedig nincs helye, mikor mindenki *una mente atque voce* („egy lélekkel és egy hangon”, 6, 2) vallja, hogy Antonius ellenség.²³

A *senatus* és a *contio* közötti viszonyrendszert, ami az előbbin elhangzottaknak az utóbbin való interpretálását illeti, jól szemlélteti a 4. beszéd „tételmondatának” *senatusi* előzménye. Cicerónak a *senatus* előtt mondott *philippicáit* végigkíséri annak a követelése, hogy a testület nyilvánítsa *hostis*-nak Antonius: jellemző, hogy ezt még az utolsó, a mutinai győzelem utáni 14. *philippicá*-ban is követelnie kell.²⁴ Érdekes, hogy a december 20-i, a *senatus* előtt elmondott 3. *philippicá*-ban, amikor ez már fontos és aktuális lehetne, még nem teszi meg, hanem helyette a következőképp fogalmaz (3, 14):

*Quam ob rem omnia mea sententia complectar vobis, (...) ut et praestantissimis du-
cibus a nobis detur auctoritas et fortissimis militibus spes ostendatur praemiorum et
iudicetur non verbo, sed re non modo non consul, sed etiam hostis Antonius.*

22. Appianos: *A római polgárháborúk* III. 43, 176–44, 183; III. 53, 218; Manuwald 2007, 334–335; Syme 1939, 125–126.

23. Egy „másik” hangot ismerhetünk meg Appianosnál, akinél Piso így beszél erről a kérdésről a *senatus*-ban Ciceróval vitatkozva: „»De Antonius megölte néhány katonáját.« *Imperator* volt és éppen ti választottátok meg! Eddig ilyesmiért még egyetlen *imperator* sem adott számot. Törvényeink ugyanis nem tekintik hasznosnak azt, hogy a katonák felelősségre vonhassák saját vezérüket.” (*A római polgárháborúk* III. 56, 230; Hahn István fordítása.)

24. Végül 44. április 26-án fogja *hostis*-szá nyilvánítani Antonius a *senatus*-: Manuwald 2007, 30.

Ezért tehát majd azt az egész helyzetre kiterjedő javaslatot fogom elétek terjesztetni,²⁵ (...) hogy legkitűnőbb vezéreinknek adjuk meg a hivatalos felhatalmazást, a legbátrabb katonáinknak ígérjük jutalmat, Antoniusról pedig ítéljük úgy – nem határozatban kimondva (szóban), de ténylegesen –, hogy nemcsak hogy nem consul, de egyenesen közellenség.²⁶

A mondat a 3. *philippica* első felében hangzik el, mintegy lezárva az addigiakat. Tehát mielőtt egy újabb nagy témába (Antonius viselkedésének és jellemének gúnyos taglalása) kezdene²⁷ Cicero, előrevetíti, hogy majd a beszéd végén milyen javaslatokat fog tenni. Ott már az idézett mondatnak megfelelően nem szerepel a közellenséggé nyilvánítás, csak a katonákra és a vezérekre vonatkozó javaslat. Az *et iudicetur non verbo, sed re* kezdetű tagmondat ugyanis csak kiegészíti (esetleg értelmezi) az előzőeket (*et detur, et ostendatur*),²⁸ rámutatva a bennük rejlő politikai lehetőségre. Cicero tehát ekkor még nem javasolta Antonius ellenséggé nyilvánítását, csak meg akarta teremteni azt az alapot, amelyre a nép előtti beszédét és a következő hetek politikáját építheti. Egy-két óra múlva a *contio*n már legfőbb mondandója lesz Antonius ellenség volta (a tizenhat caputnyi szövegben tizenhatszor hangzik el a *hostis* szó, és mindig Antoniusra vonatkozik),²⁹ január 1-jén a *senatus* előtt pedig már tud a nép egyetértésére hivatkozni a béke ellen érvelve. Rómában ezeken a fórumokon keresztül és így működött a politika: egy *senatus*ban óvatosan felvetett³⁰ gondolat a *contio* nyilvánosságán keresztül válik politikai programmá, a politikát alakító tényezővé.

A publikált³¹ és így ránk maradt 4. és 6. *philippica* persze nem azonos a december 20-án és január 4-én elhangzott beszédekkel, mi egy gondosan szerkesztett és válogatott beszédsorozat darabjait ismerjük. Joggal felté-

25. A *sententia complectar* kifejezéshez: Manuwald 2007, 370–371.

26. A *Philippicák* magyar kiadása (Cicero: *Philippicák Marcus Antonius ellen*. Fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Maróti Egon. Budapest, 1990), amelynek fordításait, ahol lehet, ez az írás is felhasználja, a *non verbo – sed re* fordulatot radikálisan másképp értelmezi (91): „továbbá nyilvánítsuk ki, nemcsak szóban, hanem tettekkel is, hogy Antonius...”.

27. A beszéd szerkezetéről: Manuwald 2007, 309–313.

28. A két beszédben megismétlődő fordulat között csak egy coniunctivusnyi-indicativusnyi különbség van. Ez a finomság minden bizonnyal már utólagos szerkesztés eredménye, lásd később.

29. A következő caputokban szerepel egyszer vagy többször: 1., 2., 5., 6., 8., 11., 14.

30. A számoknál maradvá: az Antoniuszt gyalázó 39 caputból csak háromban bukkan fel a *hostis* szó, összesen hétszer.

31. Amit erről magukból a beszédekéből és Cicero levelezéséből tudni lehet: Kelly 2008, 22–38.

telezhető, hogy egyes *philippicák* (vagy akár az összeset) nem sokkal elhangzásuk után politikai pamfletként köröztették,³² tehát akár kétszer is áteshettek némi szerkesztésen. Arra a logikus kérdésre,³³ hogy a negyedik és a hatodik beszéd, amelyek nagyjából mégiscsak a harmadiknak és az ötödiknek a rövidített változatai, miért került be a könyvbe, az egyik lehetséges válasz éppen a nép lelkes felkiáltásaiban keresendő. Cicero a *senatus* előtti politikai harcokban később többször is hivatkozik arra, hogy az ő álláspontját lelkesen támogatja a nép. A rövid távú politikai előnyöknél azonban valószínűleg fontosabb volt számára, hogy megörökítődjön a *res publicának* az általa megteremtett egysége a zsarnokságra törő Antoniuszal szemben. Tehát ami annak a két téli napnak a történéseit illeti, nem lehetünk biztosak abban, hogy hányan és mennyire lelkesen hallgatták Cicerót, nem tudjuk, hogy a helyeslő felkiáltásokból mennyi a szerző kiegészítése, mint ahogy azt sem, hogy voltak-e ott klakőrök, és elhangzottak-e ellenséges bekiabálások.³⁴ A forráskritikai kérdések azonban nem változtatnak a beszédek propagandisztikus tartalmának megítélésén, csak felhívják a figyelmünket egy olyan eszközre, amellyel a *contión* részt nem vevőket is el lehetett érni.

Cicero a *contión* nemcsak tájékoztatja a népet a *senatusban* és a politikában történekről, hanem bevonja őket az előadásba is, párbeszédet folytat velük.³⁵ A 4. *philippica* rögtön velük kezdődik, az összegyűlt tömeg létszáma jelentőséggel és a szónok számára jelentéssel is bír: lelkesedést és reményt kelt. A nép többször is felzúg, amit Cicero szavakba önt és interpretál, például a Mars-*legió* érdemeinek felsorolása közben: „Nagyszerűen és a legjobbkor igazoltatok felkiáltásokkal, polgárok, Mars fiainak hősi

32. „De hát ott voltatok, és a beszéd közkézen forog” – mondja Laelius hallgatóságának Scipio egyik beszédéről (*De amicitia* 96; Maróti Egon fordítása). A népgyűlés előtt elmondott beszédek és írott változatuk viszonyát tárgyalja Mouritsen 2013, 63–82. A 2. *philippicát* Cicero egyenesen pamfletnek írta: Ramsey 2003, 157–159. Nem minden politikus publikálta a beszédeit, de ők inkább kivételnek számítottak. Plutarchos írja Cato Minorról, hogy csak az az egy beszéde maradt fenn, amelyet Cicero által betanított gyorsírók jegyeztek fel (*Párhuzamos életrajzok – Cato Minor* 23, 3).

33. Mouritsen 2013, 80–81. Mouritsen ezekre a publikált beszédekre mint a politikai propaganda igen hatásos eszközeire tekint, amelyek mögött, szemben más típusú politikai pamfletekkel, ott állt a *contio* tekintélye és szimbolikus ereje, így írott változatuk a nép támogatásának bizonyítékként is szolgált.

34. Morstein-Marx 2004, 42; 134–135.

35. Erről, illetve ennek eszközeiről, például a többes szám második személyű névmások használatáról: Mouritsen 2013, 82–83.

tettét” (4, 5; Maróti Egon fordítása).³⁶ Buzdítja, kérleli, és főképp kérdezi őket. A kérdések persze megint csak szónoki kérdések, és fő céljuk, hogy közösséget teremtsenek a beszélő és a hallgatóság között. „Ki ne látná be, hogy ha Caesar nem szervezett volna hadsereget, nem éljük túl Antonius visszatérését?” (4, 4; Maróti Egon fordítása). Nyilvánvaló, hogy csak az ostobák és azok, akik nem közénk tartoznak. Nagyon hangsúlyosak a megszólítások: Cicero mindig „polgárok”-nak, *Quirites*nek szólítja a hallgatóságát, a két népgyűlési beszédben összesen 29-szer. Tudjuk azonban, hogy a *contio*kon nemcsak polgárok, hanem rabszolgák és a Rómában élő idegenek (*peregrini*) is részt vettek, maga Cicero például a *Pro Flaccó*ban a római zsidók *contio*n való befolyásáról beszél.³⁷ A szónok a jelen lévő idegeneket és rabszolgákat nem kizárja a *Quiritesszel* a hallgatóságból, inkább nagyvonalúan befogadja őket: féljenek ők is Antoniustól, tekintsék ők is ellenségüknek, és közénk – legalábbis a propaganda teremtette „mi”-be – tartozhatnak. Mikor Cicero a *senatus* előtt szinte fenyegetőleg hivatkozik a nép, a római *populus* támogatására, akkor a kint zúgó tömegre gondol, és nem zavarja, hogy annak erejét részben nem polgárok adják. Természetesen más a helyzet, ha a Iulius Caesar temetése utáni, gyűjtögetésszerű fajuló tüntetésről³⁸ van szó: azok rabszolgák és a polgárok legalja (*scele-rati servi et impuri nefarii liberi*, *Phil.* 1, 5).³⁹ Mindezek bevett eszközök, amelyekhez hozzáképzeltük még a Forum, a *rostra*, a tömeg, a Cicerót

36. A tömeg támogatása értelemszerűen komoly presztízszt jelentett a politikusok számára: Mouritsen 2001, 57.

37. „Jól tudod, hogy [a római zsidók közössége] milyen erős, milyen összetartó, és milyen befolyással bír a népgyűléseken (*in contionibus*)” (*Pro Flacco* 66; Nótári Tamás fordítása). Cicero egy választáson (tehát a *comitia centuriatán*) elbukó politikus kudarcát pedig így magyarázta: „úgy vélte, hogy a római nép azonos azzal, amely a köznép gyűlésén (*contio*) jelen van” (*Pro Sestio* 114).

38. *Contio*k is gyakran fajultak tüntetéssé. Erre utal egy igazi cicerói szellemesség még a 60-as évekből egy demagóg néptribunusról, aki „nem csupán a népgyűlés elől érkezett a bíróság elé, hanem a gyűléssel együtt” (*non modo de contione sed etiam cum ipsa contione*) (*Pro Cluentio* 93; Nótári Tamás fordítása). A *contio*k összetételéhez és később köztársasági szerepükhöz: Hahn 1969, 37–38; Morstein-Marx 2004, 128–131. Egy-egy politikai helyzetre kidolgozva, de általános következtetésekkel: Tan 2013; Flower 2013.

39. Kr. e. 44 áprilisának eseményeihez, amire Cicero az 1. *philippica* elején utal (az ál-Marius, Herophilus mozgalma, zavargások a városban, majd leverésük): Syme 1939, 99, 105–106; Ramsey 2003, 90–93. A politikai elit (és benne külön Cicero) tömegről alkotott általános véleményéhez: Morstein-Marx 2004, 68–69. Cicero a *De amicitia*ban (95) éppen a *contio*kkal kapcsolatban így fogalmaz: „a népgyűlés (*contio*) bár a legtudatlanabb emberekből áll, mégis meg tudja állapítani a különbséget (...) a kegyhajhász polgárok, illetőleg az állhatatos (...) jelleműek között” (Maróti Egon fordítása).

kísérő *senatorok* látványát.⁴⁰ Színpad, ahogy Cicero nevezi egy helyütt,⁴¹ színpadi gesztusok és közönség.⁴²

A 4. *philippicá*ban Róma történelme is előkerül. A régebbi múltból vett *exemplum*, azaz történelmi példázat⁴³ lényegében Róma összes eddigi háborújának rövid felidézése. Ugyanazzal a *virtusszal* kell legyőzni majd Antoniust, amellyel az őseink legyőzték Itáliát, elpusztították Karthágót, lerombolták Numantiát. Továbbá Rómának ezek a harcai azt is segítik megérteni, hogy miért lehetetlen a megegyezés Antonius-szal, miért kell eleve kizárni a békekötést ebben az esetben. A korábbi ellenségeink mögött ugyanis – mondja Cicero – volt állam, tanácsház, kincstár és polgárság, így lehetséges volt velük a tárgyalás. „Ez az ellenségetek viszont most úgy támadja államotokat (*hic vester hostis vestram rem publicam*), hogy neki magának nincsen saját állama, (...) nincs semmiféle tanácsa, (...) kincstára” (4, 14). Vagyis egy Spartacusszal állunk szemben, akivel lehetetlen a megegyezés. Ennek a durva polgárháborús logikának a nép szempontjából van egy fontos aspektusa: az *őkkel* (a *res publicából* kirekesztett Antoniuusszal és társaival) szemben a *mi* hangsúlyozása. Róma sokszor volt már óriási veszélyben (hannibáli háborúk), vagy érték súlyos kudarcok (Numantia), de végül mindig sikert aratott. A közös dicső, de keserves harcokkal teli múlt felemlgetése római identitásában erősíti meg a hallgatóságot, de ezt az identitást Cicero határozza meg és értelmezi számukra: az a római, aki ellenségnek tartja Antoniust. Ezt még egyértelműbbé teszi egy másik, már a közelmúltból hozott *exemplummal*. Catilina legyőzése a példa, amelyet szorosan hozzáköt a jelenükhöz:

Ahogy tehát Catilinát az én éberségemmel, a senatus tekintélyével (auctoritate), a magatok buzgóságával (studio) és bátorságával (virtute) szétszúrtátok, úgy hamarosan hallani fogtok róla, hogy Antonius istentelen bandáját a ti magatok és a senatus soha nem látott egyetértése (concordia), seregeitek és vezéreitek szerencséje és vitézsége (virtute) tönkreverte.

4, 15

40. Morstein-Marx 2004, 42–51.

41. *De amicitia* 97: „a színpadon is – vagyis a népgyűlésen (*in contione*) –, ahol a koholmányoknak és a ködösítésnek tág tere van” (Maróti Egon fordítása).

42. A *spectaculumról* mint a római politika meghatározó vonásáról: Flower 2004, 322–323, 338–340.

43. A római történelem *exemplumainak* jelentőségéhez és működési mechanizmusához: Stemmler 2000, 143–146. Lásd még továbbá a *Pompa funebris* című fejezetet ebben a kötetben. Cicero és a történelem viszonyához: Szekeres 2016.

A *contio*n résztvevőket semmilyen konkrét cselekvésre nem buzdítja a szónok, nem szólítja fel őket például, hogy jelentkezzenek majd januárban a *consul*ok által felállítandó új *legió*kba, de még megszavazniuk sem kell semmit. Egyrészt a jelenlévők egy része – mint fentebb láttuk – feltételezhetően nem is polgár, nincs szavazójoga, ráadásul nincs is mit megszavazni, a döntés innentől a *senatus* kezében van. Cicero a tömegtől semmi mást nem kér, csak elvi támogatást, de az, úgy tűnik, nagyon fontos számára. A szónok céljai nyilván pragmatikusak: a tömeg egyetértése, a nép akarata hivatkozási alap a következő *senatusi* ülésen. Továbbá a római *plebs* zavargása – mint ez 44-ben már többször kiderült – blokkolhatja Róma politikai életét, ellehetetlenítheti a *senatus* munkáját, sőt veszélyeztetheti a *senator*ok életét is. Nem beszélve arról, hogy alkalmat és alapot teremthet Octavianus *legió*inak a Városba való bevonulásra.⁴⁴ A *contio* pedig fontos eszköz a nép hangulatának befolyásolására, a zavargások megelőzésére. Ugyanakkor Cicero szavainak és gesztusainak értelmezése túlmutat 44 legvégének politikai viharain. A *contio* közönségének az Antonius elleni polgárháborút az állam megmentéseként és helyreállítása-ként kell értelmeznie (4, 1). Ennek egyik legfőbb eszköze a *populus* és a *senatus* (most újra megvalósuló) egyetértésének folyamatos hangsúlyozása:⁴⁵ eszerint például, mint láttuk is már, az egységük győzte le Catilinát és fogja legyőzni Antoniust is. Még korábban a Mars-*legió*t a következő szavakkal dicséri: „a *senatus* tekintélyének (*senatus auctoritatem*)⁴⁶ és a *ti* szabadságotoknak (*libertatem vestram*) és az egész államnak (*universam rem publicam*) a védelmére keltek” (4, 5; Maróti Egon fordítása). Vagyis az állam két egyenlő súlyú alkotóeleme a nép (*ti*) és a *senatus*.⁴⁷ Ez egy frázis,⁴⁸ tartalmilag semmi meglepő nincsen benne, a folyamatos ismétlése ellenben annál érdekesebb.

A szónok szempontjából nézve Caesar hosszú egyeduralkodó és Antonius átokfutása után vagyunk, a *res publica* romokban, de Antonius már

44. Innen érthető, hogy Cicero miért hangsúlyozza minden lehetséges alkalommal a Mars-legio állomáshelyét: Alba, néhány kilométerre Rómától (3, 6; 3, 39; 4, 5–6). Octavianus ugyan a *res publica* és a nép szabadságának védelmezője, de ne felejtjük el, hogy katonái egy ugrásnyira állomásoznak tőlünk.

45. Szám szerint – csak a legnyilvánvalóbb példákat tekintve – hétszer (az 5., 6., 8., 9., 12. és 15. caputban, a 15-ben kétszer is).

46. A *libertas* és az *auctoritas* (illetve a *dignitas*) kapcsolódási pontjairól: Wirburszki 1960, 14–18, 40–44.

47. Ki lehet ezt egészíteni egy harmadik elemmel, a *magistratus potestas*ával (vö. Szekeres 2008, 28), ha az alkotmány – főképp ha a *mikté politeia* – felől nézzük, de Cicerót itt most nem az állam működése, hanem maga a *res publica* érdekli.

48. Manuwald 2007, 306, 502.

nincs a városban, és felcsillant az esély az ő kiiktatására is. Cicero ezzel a néppel folytatott ünnepi dialógussal a *res publicá*t mint a nép és a régi politikai elit közös államát próbálja hosszú idő után helyreállítani, amelynek az alapja a *senatus auctoritas*ának és a nép *libertas*ának a kölcsönös elismerése. Nyolcszor említi a nép szabadságát (a „ti szabadságotok”) ez a rövid szöveg, kétszer pedig az egész állam (mindannyiunk) szabadságáról van szó.⁴⁹ Külön figyelmet érdemel, hogy egyszer a szabadsághoz az *imperium* fogalma is társul (4, 8). A gyakoriság mellett jellemző a *libertas* hangsúlyosságára a szövegben elfoglalt helye is. Például szerepel az 1. caputban: „elsőként keltem szabadságotok védelmére”, az utolsó caput pedig egy ígérettel kezdődik: „semmit nem fogok elmulasztani a szabadságotok érdekében”, végül a beszéd utolsó szavai így hangzanak: *ad spem libertatis exarsimus* („fellángolt bennünk a szabadság reménye”, 4, 16).

A *libertas* fontosságát nehéz lenne túlhangsúlyozni;⁵⁰ ez az értékfogalom jelenítette meg a *populus Romanus* helyzetét a *res publicá*ban: ezt fejezték ki a *magistratus*ok népgyűlés előtt meghajtott *fascesei*, illetve a vesszőnyalábból kihúzott bárd, vagy a titkos szavazáskor használt táblácskák, és fontos eleme volt a *ius provocationis* (a néphez való fellebbezés joga). Továbbá kifejezte a polgár szabadságát egy rabszolgával szemben, de egyben polgárjogát is vele, illetve egy idegennel szemben; a néptribunus ennek a szabadságnak az őre volt, és a nép ezt a szabadságot vívta ki az előkelőkkel való küzdelmek során. A *populus* mint csoport, de az egyes polgárok is a *libertas*on keresztül élték át és határozták meg a Rómához való viszonyukat.⁵¹ Ebből az is következik, hogy a *libertas populi* elismerése a politikai elit részéről kulcsa a társadalmi békének, és így az állam zökkenőmentes működésének is; ahogy a másik oldalon a nép sem kérdőjelezhetette volna meg a *senatus auctoritas*át a *res publica* stabilitásának kockáztatása nélkül.⁵² Az ilyen értékek, illetve elismerésük nyilvános megjelenítést igényelnek,

49. Ezeket ki lehet még egészíteni a *libertas* ellentétével, a szolgasággal is: 4, 3; 4, 11. Jehne 2000, 223–226.

50. Brunt 1988, 281–350; Wirburszki 1960, 7–30; Hellegouarc’h 1963, 542–565.

52. Mindez szorosan kapcsolódik a köztársaság történetének egyik alapproblémájához, a nép hatalmának és helyzetének a kérdéseire. Milyen és mekkora szerepet játszott az őt is érintő döntésekben? Adományokkal és látványosságokkal megvett, primitív frázisokkal irányított tömeg, vagy tudatos szereplője a politikai színtérnek? A kérdés tárgyalása szétfeszítené ennek az írásnak a kereteit, de nyilvánvaló, hogy a *libertas* problémája, vagy a nép és az elit közötti kommunikáció, illetve bármelyik fenti probléma csak ez előtt a háttér előtt vizsgálható. A problémának, illetve a „demokrácia-vitának” és következményeinek nagyon jó összefoglalása: Mouritsen 2001, 1–17; a vitához néhány fontosabb mű: Millar 1984; Millar 1998; Hölkeskamp 1995; Flaig 1995.

csak úgy tudják betölteni a funkciójukat az államban és a társadalomban, és ez értelemszerűen szimbólumokon keresztül történik. A római politikának megvolt a saját nyelve és megvoltak a saját rituáléi, kötelező gesztusok és szavak sora a népgyűléseken, a választási küzdelmekben, a bírósági tárgyalásokon. Természetesen ez minden politikai kultúrának a sajátja, de Róma esetében különösen jelentős ez a ritualizáltság, és emiatt az egyes politikai cselekvéseknek mindig erős szimbolikus dimenziójuk is volt. Például a népgyűlésen, amelyen egy gyakorlatias procedúra során megválasztották a következő év *consulait*, a gyűlésen a résztvevők a konkrét, valóságos politikai cselekvés mellett szimbolikusan átélhették a római államhoz való tartozásukat is. Könnyű belátni egy ilyen népgyűlés szimbolikus dimenziójának fontosságát a funkcionálissal szemben, ha figyelembe vesszük, hogy egy csekély vagyonú polgár szavának és szavazatának milyen kicsi volt a súlya.⁵³

E mellett a *libertas*-fogalom mellett egy másik is létezett Rómában: a politikai elit szabadsága,⁵⁴ illetve hatalma, amelyet a Tarquinius Superbus elűző Brutus teremtet meg, Tacitusszal szólva: *libertatem et consulatum L. Brutus instituit* (*Annales* I. 1, 1). A két *libertas*-fogalom⁵⁵ között természetesen megteremthető az átjárás (a római elit nem győzte hangsúlyozni, hogy a Brutusok a népet is felszabadították), de a különbség sokkal jelentősebb. Ez leginkább abban ragadható meg, ahogy a nép és a királyság (az egyeduralkodó) kapcsolatát a római történetírásban ábrázolják. A Livius által közvetített hagyomány szerint például a *senatus* azért adja oda a köznépeknek az elkobzott királyi javakat, mert „ha részesül a királyoktól kapott zsákmányból, örökre elvész a lehetősége, hogy kibéküljön velük” (II. 5, 2; Kis Ferencné fordítása). Livius történeti munkájának hatodik könyvében Manlius Capitolinus, aki saját vagyonából támogatta a szegényeket, és a *senatus* ellen szervezkedett a *plebeiusok* adósságának enyhítéséért, királyságra tört, és a népet a szabadsága visszaszerzésére biztatta (VI. 11; 14–20).⁵⁶ Jellemző, hogy ez a minta, miszerint az egyeduralkodóra törekvők partnerre találnak a köznépben a *senatusi* arisztokrácia és a

53. Jehne (2000, 225–226) ebben az összefüggésben a római társadalomban meglévő óriási vagyoni különbségek szimbolikus kiegyenlítését emeli ki.

54. Cowan ígéretes című tanulmányában (*Libertas in the Philippics*, Cowan 2008) ezt a „másik” szabadságot tárgyalja, a két népgyűlési beszédre pedig csak néhány sort szán. Vö. Hammer 2014, 52–58.

55. Ez a felosztás, illetve megkülönböztetés szándékoltan leegyszerűsítő, megfelelően a nép előtt mondott 4. beszéd propagandisztikus logikájának. Arena a *libertas* értelmezését sokkal szofisztikáltabban osztja kétfelé, megkülönböztetve *popularis* és *optimata* megközelítést, illetve tradíciót: Arena 2012, 73–81.

56. A történet és párhuzamainak elemzéséhez: Hegyi 2004.

köztársaság ellenében, az 5. *philippicá*ban is felbukkan. Miközben Cicero amellet érvel a *senatus*ban, hogy Octavianustól nem kell félni, sohasem fog apja nyomdokaiba lépve egyeduralomra törni, Iulius Caesar hatalomvágyát a néphez fűződő kapcsolatával határozza meg. Nem törődött a *senatus*szal, hanem „kiváló szellemi képességeit teljesen a nép ingatag kegyének elnyerésére tékozolta” (5, 49; Maróti Egon fordítása).

Visszatérve a nép *libertas*ára, ennek tartalma, illetve a hozzá kapcsolódó képzetek jelentős részben a politika szimbolikus síkjához tartoznak, és inszcenálásuk az elit és a nép találkozásaihoz – például egy *contio*n – fontos eszköze volt a politikai közösség megerősítésének. Cicero hosszú kihagyás után fel akarja újítani a *senatus* és a köznép kapcsolatát, s nem győzi hangsúlyozni a nép szabadságát. Erre az alapra építi rá Antonius közellenség voltát, azt a veszélyt, amelyet, úgymond, mindannyiunk szabadságára és a ti szabadságotokra jelent. A politikai elit királyellenessége (az oligarchikus politikai szisztéma védelme) és az ehhez szorosan kapcsolódó saját *libertas*-fogalma kapcsolódik itt össze szuggesztíven – ugyanakkor nagyon óvatosan – a *populus* szabadságával. A 3. *philippicá*val való összevetés e két *libertas*-fogalom megkülönböztetése szempontjából is érdekes. Míg a negyediknek nem, a *senatus* előtti beszédnek hangsúlyos eleme az egyeduralom kérdése. Négy *caput*on keresztül van szó a királyságról (3, 8–11), benne Antonius és Tarquinius Superbus összehasonlítása az előbbi rovására. Egy teljes *caput*ot szentel a szónok a Lupercalián történeteknek – fontos, hogy ezzel Caesar egyeduralmi törekvései előkerülnek. A beszéd végéhez közeledve pedig Antonius fenyegető zsarnokságáról (*dominatio*) beszél, amely nemcsak kegyetlen és gőgös, hanem méltatlan és szégyenletes is lesz (3, 34). Ezzel szemben a 4. *philippicá*ban egyetlen utalást találunk csak az egyeduralomra, illetve az alóla való felszabadulásra: D. Brutus kapcsán egy mondat erejéig a Brutusok egész nemzetsége mint a szabadság megteremtői és visszaszerzői jelennek meg (4, 7). Iulius Caesar neve elhangzik ugyan, de csak az Octavianus által szervezett (a közellenséggel szembeszálló) sereggel kapcsolatban: „atyja hős katonáiból toborzott serege” (4, 4). Végül pedig Cicero nem az egyeduralom, hanem a fosztogatás és gyilkolás rémképével ijesztgeti a népet: nekik nem Tarquinius Superbus és Iulius Caesar árnyát, hanem Spartacust idézi meg. Cicero óvatossága sokatmondó: az ekkor már népszerűtlen Antonius ellen bátran hergeli a népet, de Caesar emléke már túlságosan erős kihívója lenne az általa kínált alternatívának, a régi köztársaság illúziójának.

A *res publica* nem más, mint a *res populi*, a nép ügye, definiálja az államot Cicero *Az államban* (I. 39), és ez elválaszthatatlan a *libertastól*. Ugyanis amikor a nép nem érvényesítheti a szabadságát – mint például a *decemvirek*

uralma idején –, akkor már nem is beszélhetünk államról (III. 44).⁵⁷ Mint-ha a 4. *philippica* egyik folyamatosan súlykolt elemének, a *populus*, a *libertas* és a *res publica* összekapcsolásának elméleti megfelelőjét olvasnánk. Az egyezés azonban csak látszólagos: a kontextus különbözősége a perdöntő, nem pedig az elemek azonossága. A *De re publicá*t az államot és a társadalmat megérteni akaró tudós írta, a 4. *philippicá*t egy, a *contió*t manipulálni akaró politikus. Egy fiktív, a múltba helyezett beszélgetésben gondosan felépített filozófiai megfigyelés csak szavakban (*verbis*) lehet azonos, de lényegét (*re*) tekintve nem lehet az a politika uralta jelenben elhangzó propagandaszöveg szemfényvesztésével.⁵⁸ A *re-verbo* fogalompár most nem a 3. és a 4. *philippica* egyik elemzett „trükkjét” akarja újra felidézni, hanem Az állam ötödik könyvének híres soraira utal (V. 2):

A mi bűneink, nem pedig valamiféle szerencsétlenség a vétkesek abban, hogy szóban (verbo) ugyan még megvan az államunk (res publica), de azt valójában (re ipsa) már régen elvesztettük.

57. A gondolat sajátosan római voltáról és jelentőségéről: Schofield 1995, 64–65, 69–77.

58. Ha radikálisnak (orwellinek) tűnik is Orwell *bon mot*-ja, a szellemessége mindenképp meggyőző: „All propaganda is lies, even when one is telling truth.” A mondatot Evans propaganda-könyvének bevezetőjéből veszem: Evans 1992, 1.

7. PLAUTUS

Színpad és szabadság

*Veterem atque antiquom quaestum maio<rum meum>
seruo atque obtineo et magna cum cura colo.
nam numquam quisquam meorum maiorum fuit,
quin parasitando pauperint ventres suos:
pater, avos, proavos, abavos, atavos, tritavos
quasi mures semper edere alienum cibum,
neque edacitate eos quisquam poterat vincere;
atque eis cognomentum erat duris Capitonibus.
unde ego hunc quaestum optineo et maiorum locum.*

*Őrzöm ősrégi tisztos mesterségemet,
megőrzöm és komoly nagy gonddal művelem.
Mert senki nem volt eddig ősöm között,
ki ne élősdiként hízlalta volna a hasát,
apám, nagyapám, ükapám és szépapám
egérként rágták a más ebédjét szüntelen,
falánkságukat le nem főzte senkisé;
ezért is kapták ők a Keményfejű névet.
Őket követve helyüket most elfoglalom.
A perzsa 53–61 (Devecseri Gábor fordítása)*

Plautus darabjában Saturio, egy élősdicsőítő így őseit ígérve, hogy méltó lesz hozzájuk.¹ Az ősök sorának ez a büszke felvonultatása és az általuk teremtett *exemplum* hangsúlyozása a *laudatio funebris*eket, a politikai elit őskultuszát jeleníti meg frenetikus humorral. Annak, aki a színpadon néhány szóval és minden bizonnyal a megfelelő pózzal megidézi a *rostrát* és az ott fellépő arisztokratákat, nincsenek említésre méltó ősai. Mint ahogy a feltételezhetően harsányan nevető közönség túlnyomó többségének

1. Plautus parazitáinak és hosszú monológjaiknak szerepéhez lásd Dér 2005, 26; 29.

sincsenek. Ezt a poént kedvelhette a szerző és közönsége is, hiszen több darabban felbukkan. Egy másik erős megfogalmazás *A hetvenkedő katonából*, egy rabszolgától:

...scio crucem futuram mihi sepulcrum;
ibi mei sunt maiores siti, pater, avos, proavos, abavos.

...jól tudom, hogy kereszt lesz a sírom:
ott függött mind apám, nagyapám, szépapám, üköm, őszám.
A hetvenkedő katona 372–373 (Devecseri Gábor fordítása)

A szövegrész a kivégzések megalázó eszközét (*crux*) állítja itt párhuzamba a *nobilitas* családi sírboltjaival (*sepulcrum*). A vice erejét az ősök sorolásán és a kiforgatott szerepeken túl a sírbolt – gondoljunk például a *sepulcrum Scipionumra* – és a kereszt egy fontos közös vonása, a felmutatás adja: mindkettő *monumentum*. Nem a *pompa funebris* a római közélet egyetlen fontos eleme, amely megjelenik Plautus színpadán; a politika és a társadalom alapvető intézményei és fogalmai, mint például a *magistratusok* vagy a *fides* szinte kivétel nélkül mind felbukkannak a ránk maradt darabokban. Például ha néhányan összedugják a fejüket egy furfangos rabszolga vezetésével, hogy kieszeljenek valamilyen cselt, akkor *senatusként* aposztrofálják magukat. Az ott megbeszélte átveréseknek a taktikája, végrehajtása, sikere és ünneplése pedig egy a haditervtől a *triumphusig* végigvitt, dicsőséges római hadjáratként jelenik meg.²

Ezekben a jelenetekben a Rómát vezető elit tekintélye kérdőjeleződik meg. A nézők nevetnek a görög rabszolgán, aki egy római arisztokrata pózába vágja magát, és azon a furcsa, kevert színpadi világon, amelyben a tekintélyhez és hatalomhoz kapcsolódó fogalmak az alantassal keverednek. De nevetnek magukon a tekintélyeseken és hatalmasokon is, akik épp méltóságuk eszközein keresztül kifigurázhatók. A közélet visszásságait közvetlenül szóba hozó kritika sem idegen Plautustól. Erre az egyik legjobb példa az *Ikrekből* már korábban idézett részlet, amely a római társadalom egyik alapintézményének, a *clientelának* a visszásságait pellengérezi ki.³ Mint a *luxuria*-törvényekkel való összevetésből kiderült, ennek a „balga és bús bolond bűz szokásnak” (*mores*) a megjelenítésével egy, a

2. Plautus harcias és háborús motívumaihoz lásd Leight 2004, 24–56.

3. *Menaechmi* 559–597. A *patronus–cliens* viszony működését Saller három feltételhez kapcsolja: reciprocitáson alapul, ami kölcsönös szolgáltatásokban nyilvánul meg, személyes keretek között zajlik, és jogilag nincs szabályozva (Saller 1982, 1).

törvényhozásig eljutó aktuális politikai témára reagál a színház. A *clientela*-monológból azonban nem csak az derül ki, hogy a „legrangosabbakra” (*optimi*) a legjellemzőbb, hogy csak a pénzre gondolva gyűjtik a *clienseket*, és hogy azok bármekkora gazemberek, mindenféle furfanggal védelmezik őket a bíróságok előtt. De az erről puffogó Menaechmus néhány sor után elárulja, hogy azért mérgelődik, mert feltartotta a Forumon egyik *cliens*ének az *aedilis*ek előtti ügye, pedig már rég várja őt a szeretője. Menaechmus görög vígjátéki figura, a cselekmény szerint előkelő epidamnosi polgár, akinek vagyona, rabszolgái, háza, felesége és szeretője van (az utóbbinak az előbbitől ellopott ruhákkal és ékszerekkel fizet). Ugyanakkor az őt játszó színész *patronusként* a *clienseiről* beszél római közönség előtt, és közben többszörösen megsérti minden társadalmi kapcsolat istenek által őrzött alapját, a *fidest*. Ráadásul a Forumon való tevékenység (*negotium*) helyett a barátnőjével való lakomát (*otium*) választaná, vagyis elutasítja vagyona és rangja szerinti társadalmi szerepét.

Ahogy itt Menaechmus a *cliensek* ügyével való foglalkozást tekinti terhesnek, az előző felvonás elején (446–465) élősdije szidja a népgyűlést, azt az intézményt, amelyen keresztül ő vesz részt a közügyekben. Neki – mondja – van dolga (*negotium*), mégpedig az, hogy egy nap többször is egyen. Járlanak csak a népgyűlésekre a henyélők (*otiosus*), azok, akik ráérnek, mert napjában csak egyszer esznek. E két párhuzamos, egymás hatását felerősítő monológnak első rendezői interpretációját és kortárs értelmezését nem ismerhetjük, de az biztos, hogy a viccek éle, a figurák cinizmusa elsősorban nem a görög polisok közéletének visszasságait célozza⁴ – ehhez túlságosan is római a szituáció összes eleme. Jellegzetes, Plautus által is sokszor használt vígjátéki csavar teszi Menaechmus monológját még humorosabbá, ugyanakkor többretegűvé és kritikusabbá is. Beszédének legelején, mikor elkezd ostorozni a rossz szokásokat, amelyek eltorzították a *patronus–cliens* viszonyt, úgy tűnik, a *mos maiorum* védelmében lép fel. (A *clientela* a római társadalom egyik legrégebbi intézménye. Továbbá a *patronus–cliens* viszony generációról generációra öröklődik.⁵) Néhány sor után azonban kiderül, hogy nemcsak úszik az árral és követi a rossz szokást, hanem léhasága miatt (a lakomázást választja a közélet helyett) teljesen hiteltelen: így hát a közállapotokat a *mos maiorum* szellemében bírálók hitelessége is megkérdőjeleződik Menaechmus figurájában.

4. Elvben tekinthetnénk a római fogalmakat pusztán a fordítás eszközeként. Nincs közvetlen információnk arról, hogy egy görögül nem olvasó átlagos római tudta-e, hogy a *cliens–patronus* rendszer mennyire római sajátosság, és nincs jelen a hellénisztikus görög polisokban.

5. Blösel 2000, 31.

A hatalmasok kifigurázása és az általuk irányított közélet visszásságainak – beleértve a népgyűlés fárasztónak és fölöslegesnek ítéelésével – gúnyolása egy komédia-előadás és azon keresztül egy ünnep része volt, hiszen Rómában színielőadást csak az ünnepeken tartottak. Ahogy szabad, sőt kötelező volt a *triumphuson* a katonáknak vezérük kopaszságáról és szexuális szokásairól gúnydalokat énekelni, vagy a Lupercalián meztelen ifjaknak a várost felforgatni, úgy az arisztokrácia értékeit, vagyis lényegében a *res publica* rendjét is lehetett gúnyolni a színpadon.⁶ A felszabadult nevetés, a társadalmi szabályok ideiglenes feloldódása tehát magának az ünnepnek a lényege, és – ahogy a Lupercalia esetében is láttuk – a határok átlépése egy-egy ünnep zárt, különleges terében éppen hogy a határok megerősítéséhez járul hozzá. A politikai praktikum felől megközelítve a „gőz kieresztéséről” lehet beszélni: néhány alkalomról, amikor büntetlenül lehet nevetni a hatalom birtokosain. A büntetlenségnek természetesen vannak határai: Naevius, aki név szerint támadta a Metellusokat, börtönbe záratta a kigúnyolt nagy hatalmú *gens*.⁷ Plautus azonban nem nevesít, csak színpadra viszi a számára és nézői számára fontos kérdéseket, ahol azok részei lesznek annak a karneváli zenés-táncos kavalkádnak, amelyben keveredik a görög a rómaival, az alantas a magasztossal, a szabad a rabszolgával, a *res publica* viszonyainak súlyos kritikája a tét nélküli hülyéskedéssel. A darabok egy olyan Athénban játszódnak, amelynek főtemploma Iuppiter capitoliumi szentélye, illetve egy olyan Rómában, amelynek katonakorú fiataljai egy hellenisztikus király zsoldjába szegődhetnek el. Ezen a minden elemében eltúlzott, seholsincs világon felszabadultan és büntetlenül lehet nevetni. A nézőkkel közös játék fontos eleme, hogy nem tudni, min nevetünk: a görögök furcsa szokásain-c, vagy saját társadalmunk és államunk visszásságain, esetleg saját magunkon, mert olykor mi is – mint egy lenézett görög – szívesebben lakomáznánk a népgyűlésen való ácsorgás helyett.

Evvel újra beleütközünk a *res publica* működésének egyik kulcskérdésébe: hol a helye a *populus*nak a *res publicában*. Plautus színházában – ahogy már a fenti néhány példából is jól látszik – nagy szerep jut a társadalmi és politikai normáknak (*mores*). Nemcsak a politikai élet fogalmai bukkannak fel lépten-nyomon, hanem a szöveg és a játék megteremti a nézők számára az „áthallás” lehetőségét általános, de akár aktuális közéleti kérdések felé is, mint ezt a *clientela*-monológ jól mutatja. Az ünne-

6. A Plautus-darabok „karneváli” vonásairól Dér 2005, 25. A római ünnepek és a színház kapcsolatának gyakorlati és technikai kérdéseiről: Manuwald 2011, 40–54.

7. Adamik 1994, 109 sk.

pek, akár egy *triumphus*, akár egy arisztokrata temetése, akár a többnapos *ludik* (ünnepi játékok)⁸ eleve fontos alkalmai a rómaiság megélésének, ahol a hétköznapiakból, a munkából való kiszakadás, a szórakozás (a *circus*, a színház, a mutatványosok) összekapcsolódik a kultuszközösség élményével. Plautus színpada előtt együtt van a *populus* és az államot irányító elit, a közönség az érkező *senatorokat* politikai teljesítményüktől függően hangosabb vagy visszafogottabb ovációval köszönheti.⁹ Az előadás alatt nevetésével is büntethet vagy jutalmazhat, véleményt nyilvánítva nem az egyes politikusokról – ez nagyon kevés politikai rendszerben működőképes –, de a *res publica* irányítóiról, illetve a *res publica* állapotáról általában. A 21. században is lehet izgalmas Plautus-előadást rendezni, de a darabok Róma politikai közösségének, a „békében legigazságosabb bírának és a háborúban legkiválóbb harcosoknak” íródtak, ahogy szerzőjük ironikusan, ugyanakkor szeretettel fogalmaz.¹⁰

A politikumon kívül még két olyan állandó témája van ezeknek a daraboknak, amelyek elválaszthatatlanok a *populus* integrációjának, rómaiságának, illetve a *res publicában* betöltött szerepének problémájától.¹¹ Az egyik a görögség, a görögséghez való viszony.¹² Ezek a görögből „fordított” komédiák a szó legtagabb értelmében vett görög kultúra iránti oltahatatlan kíváncsiságot tükrözik, de ez értelemszerűen elválaszthatatlan a római identitás kérdésétől. Mitől vagyunk rómaiak, miben különbözünk, miben vagyunk jobbak (esetleg rosszabbak), mint a görögök? Az egyik plautusi válasz nyilvánvalóan maga a *res publica*, illetve annak politikai

8. Mint például az áprilisi Ludi Megalenses Cybele vagy a szeptemberi Ludi Romani (más néven Maximi) Iuppiter tiszteletére, vö. Scullard 1981, 40–41, 97–101, 182–187; a színház és az említett ünnepek kapcsolatáról: Manuwald 2011, 41–49.

9. „Midőn a színház népe öröme gyúlt, / és három ízben tapsvihar ünnepelt”, Horatius: *Ódák* II. 17, 25–26 (lásd még I. 20, 3–4). Horatiustól tudjuk, hogy hogyan ünnepelte a *populus* Maccenast, mikor egy betegségből felgyógyulva újra megjelent a színházban, lásd Nisbet–Hubbard 1970, 248–249; Nisbet–Hubbard 1978, 285.

10. Plautus: *Captivi* 67–68. Plautus és közönsége kapcsolatáról: Moore 1998, 105–107; Dér 2005.

11. Nyilvánvaló, hogy ezek a kérdések nemcsak a *fabula palliata*-val, hanem minden színházi műfajjal kapcsolatban feltehetőek. A római tárgyú tragédiák, amelyek felidéztek a múlt nagy pillanatait, különösen értékesek lennének ugyanebben a kontextusban, főképp, ha ezek a darabok ránk maradtak volna.

12. Gruen 1992, 52–83. A Menandrost barbárra fordító Plautusról szuggesztíven: Szilágyi 1982, 75–76. Plautusnak külön kifejezése is van arra, ha görög módra viselkedik valaki: *peregraeuari*. A *Mostellariában* (Kísértetek) az egyik rabszolga így szidja a másikat, akit gazdája rossz szellemének tart: „Ma, míg lehet, vedelj, dorbézolj, tékozolj; / csak rontsd el, ifjú gazdánk, ezt a jó fiút: / igyatok éj s nap, görög módra éljetek (*peregraeamini*), / végy barátnőket s bocsásd őket szabadon, / élősdieket éltes, lakj nagy lakomát.” (20–24, Devecseri Gábor fordítása.)

kultúrája, csak annak későbbi, kiérlelt, ugyanakkor rezignált vergiliusi megfogalmazása – *hae tibi erunt artes, pacique imponere morem* – nélkül.

A másik ilyen fontos téma a (rab)szolgaság–szabadság. Ennek a szerteágazó és rendkívül fontos kérdésnek¹³ most csak egyetlen aspektusa, a *libertas* fogalmával való kapcsolata az érdekes. Mint arról már korábban volt szó, a *populus* szabadsága a *res publica* elidegeníthetetlen eleme, ókori szerzőinknél a *senatus auctoritas*ának párja. A *libertas*nak pedig alapeleme a személyes szabadság, a nem rabszolga státusz.¹⁴ Plautus rabszolgái újra és újra megfogalmazzák vágyukat a szabadság iránt, a darabok sokszor és hangsúlyosan reflektálnak a szolgaság és a szabadság közötti határvonalra.¹⁵ Ugyanakkor ebben a színpadi világban általában okos rabszolgák irányítanak, legyőzik a negatív figurákat, és segítik az esendő, de szimpatikus fiatalokat. Alacsony státuszuk, gyengeségük ellenére ők győznek a hatalommal bírók felett, ráadásul a fennálló rendet bíráló megjegyzéseikkel is könnyen egyetérthetnek a nézők, és nem utolsósorban övék a legszórakoztatóbb, leghálásabb szerep. Érdemes az ebben a kettősségben rejlő lehetőséget egy „átlag” polgár nézői élménye felől is leírni – ez az „átlagos” polgár a példa kedvéért legyen egy nem latin anyanyelvű volt rabszolga, aki polgárjogát felszabadulásával nyerte el. Egyfelől a színpadnak a hétköznapiak rendjén kívüli világában az alacsony státuszú legyőzi a rangban és lehetőségekben hozzá képest elérhetetlen magasságban állót. Másfelől a színpadon újra és újra hangsúlyoznak egy olyan határvonalat, amelynek ő szabad emberként (már) a megfelelő oldalán áll. Ellentmondásnak tűnik, hogy valaki egyszerre azonosuljon egy rabszolga győzelmével, és nyugtazza büszkén identitásának legfontosabb elemét, saját szabadságát – Plautus színházában ez az ellentmondás (is) feloldódik.

A római színházat természetesen nem a hatalmát féltve őrző *nobilitas* találta ki abból a célból, hogy alkalmat adjon a népnek saját rómaisága és polgár volta átélésére, vagy hogy alkalmat teremtsen a fennálló rend visszasságai fölötti feszültségoldó közös nevetésre. Nyilvánvaló azonban, hogy Róma társadalmi-politikai rendjének szilárdságához, és így a *nobilitas* hatalmához hozzájárult a színház is. Egy (jól) működő társadalom rituáléi, ünnepei, szokásai *per definitionem* a társadalom fennmaradását szolgálják.

13. A rabszolga-problémát (a rabszolgák szerepét a plautusi cselekménybonyolításban, helyzetüket a való életben és a darabokban vagy a rabszolgaság társadalmi megítélését stb.) mindegyik Plautus-monográfia tárgyalja, de a kérdés fontosságát az is mutatja, hogy a témában önálló könyvek is születtek: McCarthy 2000; Stewart 2012.

14. Wirszubski 1968, 1–3.

15. A *Captivi* (Foglyok) teljes egészében a szabadság–rabszolgaság kérdéskörére épül, vö. Moore 1998, 181–196.

Egy unalmas komédia

Plautus *Trinummus* (Három ezüst) című komédiájának két szembeötlő vonása van, amelyek egyike vagy másika (esetleg mind a kettő) a darabbal – Lessingtől napjainkig – foglalkozó tanulmányok¹⁶ szinte mindegyikében mint a komédia alap- vagy kulcskérdése merül fel. Az egyik a római értékfogalmak és különösen a *mos* fogalmának rendkívül gyakori szerepeltetése (a *mos maiorum* kifejezés egyik legkorábbi felbukkanását találjuk itt).¹⁷ A *mos* – ha nincs is megszemélyesítve, mint a prologusban fellépő Luxuria (Fényűzés) és lánya, Inopia (Szükség)¹⁸ – már nem is témája, hanem szinte szereplője a *Trinummus*nak. A darabnak a szakirodalomban tárgyalt másik különleges vonása: unalmas volta.¹⁹ De vajon csakugyan unalmas-e a *Trinummus*, vagy inkább arról van szó, hogy Plautus itt nem (csak) a komédia tőle oly megszokott és bejáratott elemeit használja?²⁰ Plautusról tudjuk, hogy merte próbára tenni közönségét; például a *Captivi* epilógusában ezt halljuk:

16. Lefèvre 1995; Segal 1974; Frank 1932; Braun 2000 rövid, de jó áttekintést ad a kutatástörténet korábbi fázisairól (Lessing, Ribbeck, Willamowitz stb.); ill. Blösel 2000, 27–37; Earl 1960. Plautushoz általában lásd Segal 1968; Plautushoz általában magyarul lásd Tegye Imre bevezető tanulmányát a *Miles gloriosus*hoz (Tegye 1969); Dér 1989 (a *Trinummus* csak érintőleg szerepel, bizonyára érdektelensége miatt, ahogy a Devecseri-fordításhoz fűzött rövid bevezető jegyzet is – Plautus 1977, II. 619 – sótlansággal és a dráma lehetőségeinek hiányával jellemzi). Továbbá Adamik 1994, 117–132; Albrecht 2003, 125–155; a politikummal és az értékfogalmakkal foglalkozik Hoffmann 1977; hasonlóképpen: Hoffmann 1990.

17. Blösel 2000, 27–28. Háromszor szerepel Plautusnál a *mos maiorum*, kétszer a *Trinummus*ban (295, 1031) és a *Cistellaria* végén (787).

18. A *Trinummus*ban – hasonlóan a *Captivi*hez és eltérően Plautus többi művétől – nincs női szereplő. Illetve hogyne lenne: a darab elején Luxuria és Inopia. Plautus férfi közönsége bizonyára jól szórakozott azon, hogy ezt a két fogalmat anyaként és lányaként megszemélyesítve láthatja a színpadon, annál is inkább, mert a két tulajdonság női princípiumként való bemutatása azokkal a ma már ízetlennek tartott nőgyűlölő feleségviccekkel is összhangban van, amelyek a darabot keretezik.

19. Braun 2000, 186 és *passim*; Lefèvre 1995, 52 és *passim*; Segal 1968, 252–254.

20. Haffter (1973) szerint a darab sajátosságai (erkölcsösség és erényesség; kevés „operaszerű”, énekes elem; a női szereplők hiánya; a szereplők bölcselkedése; a darab unalmas volta) azt mutatná, hogy „az oly sokoldalú Plautus” ezúttal „nem tudta és nem akarta” a görög eredetit a maga szája íze szerint átalakítani vidám komédiává (100). Ez nemcsak a darab, de Plautus tehetségének és szándékainak teljes félreértése. Ugyanebben a kötetben azonban Thierfelder (1973, 66) felhívja a figyelmet arra, hogy az ilyen, illetve ehhez hasonló módszerek – vagyis amikor abból a tényből, hogy egy-egy Plautus alkalmazta megoldás milyen gyakran fordul elő a komé diaszerző egész művében, a mintául szolgáló görög komédiák jellegzetességeire próbálunk meg visszakövetkeztetni – igencsak megkérdőjelezhetők.

*Spectatores, ad pudicos mores facta haec fabula est,
neque in hac subigitationes sunt neque ulla amatio
nec pueri suppositio nec argenti circumductio,
neque ubi amans adulescens scortum liberet clam suum patrem.
huius modi paucas poetae reperiunt comoedias...*

*Nézők, a jó erkölcs (mores) kedvéért készült ez a komédia.
Nincs szerelmeskedés benne, nincs buja becészgetés,
sem gyermekeknek kitévése, sem tolvajlás, sem csalás.
Sem ifjú, ki széplányt szabadít fel titkon, apja háta megett.
Biz a költők kevés ilyen komédiát költenek...*
Captivi 1029–1033 (Devecseri Gábor fordítása)

Plautus kritikája önkritika is, tudtunkkal ő is kevés ilyen komédiát költött: kettőt, a *Captivum* és a *Trinummum*. De például míg a *Captivum*-ben olvasva is érezhető a cselekményből fakadó feszültség (egy fia elvesztésébe majd beleőrülő apa akarja a legkeményebb rabszolgamunkával elpusztíttatni egyik fel nem ismert fiát), valamint a véletlen, illetve a Tyché szerepe itt jóval több és érdekesebb, mint egy elengedhetetlen újkomédiai cselekménybonyolító kellék, addig a *Trinummus*-ban – Plautus szintén kései, tehát kiforratlannak semmiképpen sem nevezhető darabjában – ilyesfajta drámát nem találunk. A *boni*, de főképpen *mali mores* szerepeltetése, az „erkölcsprédikációk” és az unalmasság kérdése természetesen összefügg egymással. Frázisok hangzanak el a *mos*-ról jobbra sőtlan szereplők szájából. A női szereplők hiánya mellett – amely már önmagában rokonítja a *Captivum*-mal – feltűnő a komikus fordulatokhoz és szövegekhez nélkülözhetetlen plautusi szereplők – *fallax servus* (ravasz rabszolga), *durus pater* (zord apa), *improba lena* (gaz kerítőnő), *meretrix blanda* (gyengéd örömlány)²¹ – távolmaradása, illetve megszelídülése. *Lesbonicus* („a lesbosi győztes”) alakja jól illene más Plautus-darabba is: könnyelmű, pénzét szerelemre és lakomákra elszóró ifjú. Ugyanakkor más darabok hasonló szereplőjéhez képest rendkívül jellemes, aki egyrészt vagyona nagyobb részét²² másokon való segítségére költötte, másrészt tékozlásáért vállalni akarja a felelősséget: nem hajlandó hozomány nélkül férjhez adni a hűgát, le akar mondani vagyónának utolsó darbjáról is.

21. Segal 1974, 252. Segal, úgy látszik, csel nélkül nem tartja Stasimust elég csalfának.

22. A házért kapott 40 minából hatot ettek-ittak-kenekedtek el, illetve költöttek lányokra, a többi egy jóbarátért vállalt jótálláson úszott el (402–431).

Nagyszájú szolgájának, Stasimusnak nem egy zsugori rokonnal vagy egy zord apával szemben kell megvédenie fiatal gazdája érdekeit – például egy hetéra ágyához való kizárólagos hozzáférést –, hanem önnönmagával (Lesbonicusszal) szemben. Lysiteles („hasznot hajtó”), Lesbonicus barátja és ellentéte a darabban, józan, a szerelemről lemondó, házasodni vágyó ifjú, aki avval akar segíteni barátján, hogy hozomány nélkül elveszi annak húgát. Callicles (az egyik öreg) jót akar mindenkinek, csak azért veszi meg Lesbonicus házát (további anyagi eszközöket nyújtva a pazarlásra, és a városban evvel saját rossz hírét keltve), hogy megmentse a házban elrejtett vagyont a család számára egy idegen vevőtől, akinek Lesbonicus eladná, ha ő nem venné meg. Megaronides, a másik öreg, barátját, Calliclest megszidni érkezik a darab elején, nem tudván, hogy az a házat a legjobb szándékkal és nem nyereszkedésből vette meg. Ő is – mint mindenki – jót akar, egy csavaros ötlettel (a darab egyetlen fufangjával) hozzá is járul a „konfliktus” (hogyan juttasson Callicles hozományt Lysitelesnek úgy a kincsből, hogy a báty ne szerezzon mégse tudomást az elásott pénzről) megoldásához. A harmadik öreg, Philto, Lysiteles apja lehetne a *durus pater*, hiszen ellenzi fia jótekönyködését, de néhány szóval meg lehet győzni, s így ő megy el megkérni a lány kezét, és – fia kérését teljesítve – megpróbálja rábeszélni a hozomány nélküli házasságra Lesbonicust. A negyedik öreg, Charmides, Lesbonicus apja épp jókor érkezik, hogy rendeződjön gyermekei helyzete, de érkezésével rögtön tönkre is teszi a darab egyetlen cselének végrehajtását. Ugyanis Megaronides és Callicles tervének kulcsfigurája, a három ezüstért felbérelt Sykophanta bele sem tud kezdeni a rábízott feladatba (a távollévő apa nevében hamisított leveleket kellene átadnia), a megérkező Charmides leleplezi, és elzavarja.²³ Így a cselből nem lesz semmi, minden megoldódik: a vagyon tulajdonosa és a gyerekek apja leveszi a „vagyonkezelés” és a felügyelet terhét barátja, Callicles válláról.

A darabot olvasva nemcsak a többi komédiától való különbség a szembevető, hanem ennek a szokatlan cselekménynek a szándékoltsága is. Szinte az összes dramaturgiai fordulat és konfliktusforrás ki van iktatva a darabból, például Lesbonicus és Callicles (aki többszörösen becsapja a fiút, igaz, annak saját érdekében) csak az utolsó, pár soros jelenetben

23. Ennek a jelenetnek az elején értjük meg a darab címét is, a görög *Thésaurus* helyett álló *Trinummust* (843 sk.): *Huic ego die nomen Trinummo faciam: nam ego operam meam / tribus nummis hodie locavi ad artis nugatorias*. Jellemző címválasztás, hiszen a darabban tényleg szinte semmi sem történik azon kívül, hogy egy *sykophanta* keres három ezüstöt.

találkoznak, de akkor sem beszélnek egymással.²⁴ Továbbá nincs rosszindulatú szereplő, aki a nézők örömeire pórnál járhatna. Ha Lysiteles szerelmes lenne, és nem csak az *amicitia* erényét gyakorolná, hogy a család *famáját* növelje, Philto pedig zsémbes apa, aki csak hozománnyal engedné a házasságot, komikus fordulatokat, cselszövéseket kapnánk – egy olyan komédiát, amely nem üt el a többi Plautus- és újkomédia-darabtól. Több más mellett még egy nyilvánvaló konfliktuslehetőség kerül gyorsan elsimításra: egy percig tart csak Charmides és Callicles, a két barát között a félreértés a házról és a kincsről. Ahogy Charmides Stasimustól értesül a ház elvesztéséről – vagyis hogy barátja elárulta őt –, Callicles már ki is lép, és tisztázza magát.

Lehetetlen a görög eredeti nélkül pontosan meghatározni a plautusi változtatásokat, de a szerző szándéka megragadható: teljesen lecsupaszítja az eredeti cselekményt, hogy csak a váz maradjon meg, és azt öltözteti föl a *morest*, a *virtust*, *honost* és a többi értékfogalmat taglaló anyaggal. Ennek a szerkesztésnek, úgy látszik, kettős célja van: egyrészt időben²⁵ feszítette volna szét a darabot a sok „erkölcsprédikáció”, ha megmaradnak az eredeti vígjáték, Philémón *Thésauros*ának²⁶ feltételezhető fordulatai, másrészt ebben a darabjában a két elem, a görög *argumentum* bonyolódása és a római kérdések nem fölerősítették, hanem kioltották volna egymás humorát. A *Trinummus*ba Plautus nemcsak beleszólni akarta a mondandóját Róma és a politikai elit állapotáról, azt megtette más darabjában is. Itt szereplővé, sőt főszereplővé válik a *most*ól folyó római diskurzus. Véleményünk szerint Plautus ebben a kései darabjában játszik hűséges közönségre már megszerzett színházi tapasztalataival, és az érzelmek, csalafintaságok, emberi vágyak helyébe egy az egyben a hivatalos római értékrendet

24. Callicles többször is említi, hogy fél, Lesbonicus perbe fogná őt az eldugott kincs miatt, ha tudna róla. Mivel Lesbonicusnak alapvető, a darab cselekménye szempontjából meghatározó tulajdonsága, hogy saját érdekeivel szemben is becsületes, valószínűtlen tehát, hogy apja barátjával pereskedjék, ez a következetlenség akár a görög minta Philémón *Thésauros*áról, illetve az attól való eltéréséről is elárulhat valamit. A 20. század második felének papiruszleletei óta azonban már tudjuk, hogy a következetlenség nem feltétlenül a plautusi át- vagy összedolgozás eredménye, lehetett az eredeti sajátja is. Vö. Tegyei 1969, 14 skk.; Szilágyi 1977, II. 560 sk. Mégis – mint a későbbi elemzés is remélhetőleg alátámasztja – ebben a darabban a leghangsúlyosabb az „eredeti” görög darabtól való eltérés.

25. Plautus 1000–1400 sorral gazdálkodik általában, ez a darab 1189 soros.

26. Plautus a prológusban (18–20) megadja a barbárra fordított eredeti darab címét: *huic Graece nomen est Thensauro fabulae: / Philemo scripsit, Plautus vertit barbare, / nomen Trinummo fecit.*

ülteti, szórakoztatásra használva a műfaj és a téma idegenségét.²⁷ Ez nem sokszor hasznosítható ötlet, nem is maradt ránk hasonló darab, csak egy másik kísérlet a saját maga teremtetten műfaj határainak próbálgatására: a már említett *Captivi*.

Plautusnak nem kellett félnie, hogy annyi siker után ezt a darabját akrobatákért vagy más látványosságért otthagyják majd a nézők. A közönséget a tálalástól függetlenül is érdekelhette a választott téma, és ráadásként feszesen szerkesztett jeleneteket és nem kevés poént kapott. A legelső párbeszéd egy az ókorban öröközödni tűnő, hálás férfitémával, a – huszonhét soron át (39–65) tartó – feleségviccekkel kezdődik, és hasonló viccelődéssel záródik²⁸ a darab. Más korokban, például egy 20. századi kabaréjelenetben az anyós lépne a feleség helyére, de a humor mechanizmusa ugyanaz.

A darab elején így viccelnek a másik feleségének hosszú életével:

CALLICLES: *Hát a feleséged hogy van?*

MEGARONIDES: *Jobban, mint ahogy szeretném.*

CALLICLES: *Herculesre! Jó, hogy él s virul!*

MEGARONIDES: *De Herculesre, örvendezel károm fölött.*

CALLICLES: *Barátaimnak ensorsom kívánom én.*

Három ezüst 51–54 (Devecseri Gábor fordítása)²⁹

27. Nincs okunk feltételezni, hogy ebben a darabban ne lettek volna táncos jelenetek, vagy hogy elmaradt volna a zenei kíséret. Ezek az elemek még jobban felerősíthették azt a hatást, amelyet a rendhagyó cselekmény, a sok „erköcsprédikáció” keltett. A zene és tánc fontosságáról lásd Szilágyi 1977, 563–564.
28. Felmerül, hogy a néző emlékezhet-e a darab végén, hogy mi volt az elején, tehát feltételezhetjük-e a szöveget böngésző olvasó élményét a szabadtéri, nappali előadás nézőjéről (Plautus nekik írt, és nem nekünk, olvasóknak). Ebben a konkrét esetben a keretes szerkezet hatását a (feleség)vice népszerűsége (vö. Gellius már idézett *ensor-történetét* vagy Lucilius sorait, lásd e könyv 3. fejezetét) és harsány durvasága biztosan segítette. De általában is elmondható, hogy az ókoriak figyelni tudását és emlékezetét nem rontotta meg az írás-olvasás túlzásba vitele, másrészt színpadi eszközökkel lehetett (mint ahogy mai színházban is) segíteni a szövegértést. Ebben a konkrét esetben például Callicles, aki a darab elején tréfásan a felesége halálát kívánja, a darab végén, miközben viccelődik a házasság büntetés voltán, mutathat – mondandóját illusztrálandó – saját háza felé. Harmadrészt a darab a néző számára nem tudatosuló elemi – például a jelenetek közötti párhuzamok – is hatnak a nézőre, ha nem is tudja az előadás után felsorolni az eszközöket, amelyekkel a szerző irányította figyelmét.
29. Ahol lehetett, Devecseri fordítását használtam. A *Három ezüst* A *hetvenkedő katona* mellett a legelső és egyik leggondosabb Plautus-fordítása Devecserinek. Az anekdota szerint annyira unalmasnak találta, hogy gyorsan írt egy saját vígjátékot – ennek köszönhető az *Ál-állatkereskedő*, vagy *Az igaz szerelem diadala* című darab. A fordítás és a saját darab kapcsolatáról (az unalmasságról nem): Devecseri 1981, 290.

A darab végén pedig kiderül: egy feleségnél csak a több feleség lehet nagyobb büntetés. A könnyelmű ifjú, Lesbonicus büntetése is az lesz a darab végén, hogy nősülnie kell.

CHARMIDES: *Callicles lányát eljegyeztem veled.*

LESBONICUS: *Elveszem, apám,
őt és mást is, akit parancsolsz.*

CHARMIDES: *Bár neheztettem reád,
egy embernek egy nagy csapás éppen elég.*

CALLICLES: *Nem. Kevés.
Bűneiért száz feleséget érdemel, s még többet is.*

Három ezüst 1183–1186 (Devecseri Gábor fordítása)

Plautus ezekkel a tréfákkal biztosra megy, de ugyanakkor keretet is ad a cselekménynek, amely egy házasság és a hozomány körül zajlik.³⁰

Azok a nézők, akik nem tudtak ráunni a feleség halálba kívánásának hosszas variálására, biztosan élvezték Stasimus, a rabszolga részeg monológját is. Egy részeg ember, aki ráadásul fut („torka vezetni előre, az tanítja futni így”, 1016; Devecseri Gábor fordítása), pontosabban: eljátssza a színpad korlátozott terében a futást, minden korban biztos humorforrás. De bizonyára a nézők többsége értette és élvezte annak a sokrétű humorát is, hogy a leghosszabb és legfenségesebb („halhatatlan istenekre! mily királyian beszél”, 1030 – kommentálja Stasimust Charmides) *mos*-beszéd nemcsak hogy egy rabszolga, hanem egy részegen lamentáló ember szájából hangzik el. A jelenet nagy részében Stasimus nem veszi észre az őt hallgató gazdáját, magában beszél, és csak a nézők hallják annak közbeszúrt megjegyzéseit. Az ilyen „fél párbeszéd” már önmagukban szórakoztatóak. Olvasva is, de a színpadról még elbűvölőbb lehetett az a ritmus, ahogy Charmides fokozatosan bekapcsolódik Stasimus szövegelésébe,³¹ ráadásul bár Stasimus a darab szerint nem hallja még az őt kommentáló Charmidest, mégis az ő mondataira reagál – nemcsak avval, hogy tartja a megosztott sorok lejtését, hanem értelmileg is.

30. Lysiteles – véleményünk szerint a *Trinummus* legnevetségesebb figurája – is közbeszól, stréber módra sürgetve azt, amit barátja büntetésként kap, a házasságot: „Hazavihetném már holnap feleségem?” (1188).

31. Megkockáztatható, hogy a mai olvasó a rap révén közelebb kerülhet a plautusi komédia értéséhez; a ritmus és szöveg szuggesztív összekapcsolása vagy a szópárba-jok és végtelen szózuhatagok szórakoztató volta talán átéltetőbb, ha nem csak a vígopera alapján próbálunk képet alkotni a korabeli néző élményéről.

A „megszokott”, és a nézők részéről bizonyára el is várt, a hangzáson alapuló nyelvi játékok is megtalálhatóak a *Trinummus*-ban. Például nyelvtörőnek is beillő mekegő hadarással józanodik ki Stasimus, amikor végre hajlandó felismerni Charmidest, a rég látott és várva várt gazdáját: *estne ipsus an non est? is est, / certe is est, is est profecto* (1071–1072). De nemcsak Stasimuson nevetünk a darabban: furfangos beszédével, szellemességével neveltet is minket. Például így látja a várható anyagi csőd után katonának álló Lesbonicus jövőjét:

*Ha uram valamely király zsoldjába áll, azt hiszem,
legjobb harcosok között lesz legmerészebb – megfuto,
s minden zsákmányt megszerez majd, – ki gazdámmal szembeszáll.*

722–724 (Devecseri Gábor fordítása)

Hosszan lehetne még sorolni azokat a jeleneteket és eszközöket, amelyek vérbő komédiává tették és már önmagukban „eladták” volna a nézőknek a darabot,³² de nem egyedül ezek voltak a humor forrásai, továbbá nemcsak a tréfák sora miatt volt izgalmas a darab a Megalesia játékein³³ összegyűlt rómaiak számára. A *Trinummus*-ban a római közélet kérdéseit, politikai és társadalmi problémáit taglalják a szereplők, hol kettesben, hol csak önmagukban dohogva. Rögtön a darab első soraiban a következő értékfogalmak és témák merülnek fel: a prológusban megjelenik a *luxuria* és az *inopia*,³⁴ az első jelenetben pedig (23–38) az *amicitia*,³⁵ a *fides*,³⁶ a *mores boni*

32. A Sycophanta-jelenetet (843–997) például egészében idézhetnénk, ennek a humorosságát még a darab sótlanságát kritizáló kutatók is elismerik, lásd Segal 1974, 252–253.

33. A Ludi Megalesián Kr. e. 194-ben rendeztek először színjelöladásokat (Livius XXXIV. 54), a Sycophanta a 990. sorban pedig így fenyegetőzik: „én és az új *aedilisek* elveretünk”. Mivel az *aedilisek* ebben a korban még márciusban léptek hivatalba, a kutatás erre az ünnepre teszi a bemutatót.

34. Vö. Sallustius: *Catilina összeesküvése* 14, 5, ill. 3. fejezet. De nemcsak Sallustius Catilina-jellemzése miatt kerül bele katalógusunkba ez a két fogalom (bár mivel egy fiatalember házáról, pazarlásáról és annak következményéről van szó, a párhuzam kézenfekvő), hanem majd éppen a szereplők helyezik a darab során társadalmi kontextusba.

35. Itt még nem az elvont fogalom, hanem az *amicus* szó szerepel, de a barátságnak olyan általános és elvi kérdései is megjelennek, mint a titoktartás, a kölcsönösség vagy a *fides*. Annak igazolására, hogy az *amicitia* Rómában a fontos közéleti kérdések közé tartozott, Cicero e kérdésnek szentelt műve önmagában is elegendő. A kérdéshez: Konstan 1997, 122–148; Saller 1989; Smith 2010, 117, bőséges irodalmi áttekintéssel.

36. Plautusi használatához lásd Segal 1974, 260.

és *mali*, a *res privatae* és *publicae*, a *pauciorum gratia*.³⁷ Ráadásul mindez éles kritikává áll össze Megaronides (az egyik öreg) kirohanásában.

Amicum castigare („barátot szidni”) – ezekkel a szavakkal kezdődik Megaronides beszéde (és a darab). A *castigare* ige a mai olvasóban – főként egy ilyen témájú mű, illetve beszéd élén – egyértelműen a *censori* szerepet, a *censori regimen morum*ot idézi fel. Megaronides tehát *censorként* vagy a *censori* ítéletet megelőzendő lép fel. Cato híres és valószínűleg eredeti mondata Liviusnál (XXXIX. 41, 1): *castigare nova flagitia et priscos revocare mores* („megfékezni az új bűnöket és helyreállítani a régi szokásokat”),³⁸ illetve Horatius ismert kifejezése az *Ars poeticából* – *castigator censorque minorum* („az ifjúság ostromozója és *censora*”) – szorosan a *censorhoz* kapcsolják ezt az igét. Igaz, Livius és Horatius Plautus utáni szövegek, de Cato *censori edictuma*, ha egy-két évvel későbbi is, kortárs szöveg, tehát eléggé valószínű,³⁹ hogy Plautus egy *censori* szakkifejezést használt, egy *censort* idézett meg Megaronides beszédének felütése. Ezt amúgy a további sorok is megerősítik, amelyek evvel a konklúzióval zárulnak:

*Túlságosan keresik a kevesek kegyét,
s nem azt teszik, mi a többségnek több hasznót ad.
A közhasznót bilincsbe veri a befolyás,
a gyűlöletes, mely mindennek élébe áll
és hátramozdít minden köz- s magánügyet.*

34–38 (Devecseri Gábor fordítása)

Ez a rendkívül erős nyitás, amely végül a kevesek kegyének (*pauciorum gratiam*) keresését kárhóztatja, a darab témáját adja meg, erről lesz szó: a rossz *mores*ről és a felelősökről. A mai olvasóban a *pauciorum gratiam* egy közállapotokat ostromozó contextus kifejezésekként egy másfél századdal későbbi híres szöveget idéz fel.

37. Ez utóbbi eleme Megaronides beszédének, ill. ennek az elemnek az *extra ordinem* volta Callicles hibájához képest fontos érv Lefèvre-nél (1995, 49). Lásd még a vele vitatkozó Braunt (2000, 189). (Véleményünk szerint az ő vitájuk *extra ordinem*, vagyis *extra fabulam Plauti*.)

38. További Livius-helyek: *castigatio inconstantiae populi censoria* (XXIX. 37, 16) – ez a jól ismert, 204. évi *censo*s M. Livius Salinator és C. Claudius *censorok* ámokfutása –; *censores* (...) *ad mores hominum regendos animum advertunt castigantque vitia* (XXIV. 18, 2; a 214. évi *censo*sról). A kérdéshez lásd bővebben a 4. fejezetet, illetve Astin Cato-könyvének 5. fejezetét – bár ennek a mondatnak nem szentel különösebb figyelmet: Astin 1978, 78–103, kül. 89–91.

39. Megkérdőjelezi a *censorra* való utalást Braun 2000, 197; Cato „szerepeltetésére” fontos bizonyítéknak tartja Lefèvre 1990, 50–51.

Paucorum arbitrio belli domique agitabatur; penes eosdem aerarium provinciae magistratus gloriae triumphique erant; populus militia atque inopia urgebatur...

Kévesek önkénye döntött háborúban, békében, övék volt a kincstár, tartományok, hivatalok, dicsőség és diadalmenetek; a népet a katonáskodás és a szegénység sújtotta...

Sallustius: *Iugurtha háborúja* 41, 7 (Kurcz Ágnes fordítása)

Sallustiusnál a *pauci* a *nobilitas* gyakorta használt szinonimája,⁴⁰ és ezekből a sorokból úgy tűnik, hogy már Plautusnál is nagyon hasonló értelemben szerepel; a szóválasztás mögött minden bizonnyal a szerző görögtudása, illetve a görög megfelelőik: az *oligoí*, illetve az *oligarchia* áll. Ez után a kemény indítás után a 2. század eleji néző (velünk, a mai olvasóval együtt) már valami szokatlanra és merészre számíthat. Mint látni fogjuk, nem is csalódik, ez a rendkívül kritikus hang nem egyszeri bohóckodás volt, hanem ízelítő a darab egészéhez.

Az első felvonás második jelenete a „*censorként*” fellépő és a megvádolt barát, Megaronides és Callicles párbeszéde, amely a már említett, az egymás köszöntésébe beleszórt kedélyes feleségszidással indul. Legfontosabb témája a *suspicio* és a *culpa* (76–105). Megaronides már a *suspiciót* is rossznak tartja, a látszatra helyezi a hangsúlyt, legalábbis mielőtt kirukkolna a *culpával*, az emberek véleményét taglalja: „az utcán szid a nép, rólad pletykálgodik. / Csúf pénzlesőnek hívnak polgártársaid” (98–100; Devecseri Gábor fordítása). A *cives tui* (polgártársaid) nagy hangsúlyt kap a szövegben, Megaronides egy olyan gondolkodásmódot⁴¹ képvisel, amelyben döntő a közösség, a polgártársak ítélete, s a szégyennek alapvető szerepe van a normakövetés kikényszerítésében. Callicles ezzel szemben egy másik véleményt képvisel. Szerinte csak a bűn fölött van hatalmunk, bárkit bármivel meg lehet gyanúsítani:

40. A párhuzamos helyekhez lásd Paul 1984, 88.

41. Nem kultúra, gondolkodásmód. Nem érdemes a 3–2. századi Rómát vizsgálva a szégyenkultúra–bűnkultúra fogalompárra (Dodds 2002, 13–36) támaszkodni, annak ellenére sem, hogy a megszegénítésnek és a közösség elismerésének a köztársaságkor történelmében végig óriási szerepe van; lásd még a jelen könyv 4. fejezetét.

*A bűn ellen szívemnek őre⁴² magam vagyok,
a gyanú pedig a más szívében születik.
Mert gyanúsíthatnák téged azzal, hogy a
Capitolium császára a koszorút
leloptad Jupiter fejéről...*

81–85 (Devecseri Gábor fordítása)

A következő sorokban végre fény derül Callicles bűnére: nem vigyázott barátja rá bízott gyermekeire, egy eladósorban lévő lányra és egy pazarló és „veszélyeztetett korban lévő” fiatalemberre, valamint azok vagyonára. Sőt nyereszkedésre használta a fiatalember könnyelműségét, negyven *mindért* megvéve a házukat. Egy ifjú pazarlásának támogatása, a barátnak tett ígéret, vagyis a *fides* (*fide et fiduciae* – hangsúlyozza Plautus) megszegése, nyereszkedés, *avaritia*: súlyos vádak, amelyek természetesen (a színpadi szituációval együtt) elképzelhetők egy görög újkomédiában is, de – mint a korábbi fejezetekben már láttuk – Rómában különösen nagy súlyuk van, és elválaszthatatlanok a politikától, illetve annak normáitól, a *morestól*. Callicles azonban tisztázza magát: ő igenis mindent a megbízás szerint, a vagyon megóvása és a gyerekek érdekében tett, nem sértette meg a *fidest* a ház megvételeivel, hanem éppen a *fides*nek megfelelően cselekedett. Humoros és elgondolkodtató, hogy Callicles végül akkor sérti meg a *fidest*, amikor tisztázza magát a vád alól, ugyanis megígérte, hogy nem árulja el senkinek a kincset (ha úgy tetszik: a gyanú eloszlátása érdekében bűnt követett el). Nem véletlen, hogy Callicles megismétli a vád leghangsúlyosabb kifejezését: *fide et fiduciae* (142), mielőtt egyik barátjának elárulja a másik titkát.⁴³ A jelenetet Megaronides hosszú beszéddel zárja, amelyben a szóbeszédet és terjesztőit, valamint önmagát szidja, amiért fölül nekik. Itt pontos megfogalmazását kapjuk annak a problémának, hogy hogyan függ össze egy polgár viselkedése a közösség normarendszerével.

42. *Promus* = „kulcsár”.

43. Hogy a néző számára ez világos volt-e, ahhoz lásd a darab keretes szerkezetéről korábban mondottakat. A titoktartás már Enniusnál is nagy hangsúlyt kap: „...amidőn fáradtan, a nap java részét / országos nagy / ügyek közt töltvén, tért haza végül / sok munkája után a szenátusból, a forumról; / bízva beszélt kicsiny és főbb / dolgokról is előtte, / elmondott jót és rosszat, tréfált, adomázott, / tudván: őrizi, amit hallott, nem hordja világgá. / Osztottak nyíltan s titkon sok kéjben-örömben; / aljas szándékot sose keltett benne tanácsa, / hogy gonoszul vagy könnyelműn cselekedjen.” (*Önarckép*; Kerényi Grácia fordítása.) Ezt a részletet a már említett Gellius is beemelte művébe századokkal később, reflektálva rá, hogy ezek a sorok még mindig állandó értékeket közvetítenek, amiket szem előtt kell (kellene) tartani, vö. Simmel 1973.

*Omnes mortales hunc aiebant Calliclem
indignum civitate hac esse et vivere.*

*Az összes halandó azt beszéli erről a Calliclesről,
hogy e városhoz (és polgár mivoltához) méltatlan, és úgy is él.*

212–213

Ugyanakkor *omnes mortales*nek nevezni a barátja rossz hírért keltő városiakat olyan nevetést keltő epikus túlzás, amely már önmagában figyelmeztet a közösség ítéletének megbízhatatlanságára. Az eposzi *timé* áll szemben a nagyvárosi pletykákkal, amelyen „én felbuzdulva (...) szaladtam szidni ártatlan barátomat” (215–216).

Apák és fiúk

A második felvonás első jelenete Lysiteles monológja. Lesbonicusról sok rosszat hallottunk az előzőekben, de most nem ő, hanem ellentéte, a józan ifjú jelenik meg, hogy megossza dilemmáját a nézőkkel: vajon mi a helyesebb, ha a szerelemre, vagy ha a vagyongyűjtésre teszi fel az életét (*amorin med an rei opsequi potius par sit*, 230). Mivel az *amor* csak rosszat okoz – Lysiteles nem a házasságot, hanem a szerelemet, vagyis a szeretőket szidja –, a másik életet választja. Mert bár fáradtságos, de a jók a *res*re (vagyonra), a *fides*re, a *honosra*, *glóriára* és a *gratiára* törekcsenek, a derekaknak ez a jutalma (271–274). Valósággal mintha Metellus *laudatio funebris*ének⁴⁴ ére nykatalógusát olvasnánk.

Majd Lysiteles apja, Philto jelenik meg a színen, és Lysiteles bemutatathatja, milyen egy engedelmes, jó fiú („apám, itt vagyok, parancsolj velem”, 277). Apja egyszerre dicséri és inti a *pietas*ra, valamint arra, hogy az utcán és a Forumon tartsa magát távol becstelen emberektől (*improbi viri*). Az ősbemutatón ezeknél a szavaknál Philto kimutathatott a prológusban már lebarbározott közönségre.⁴⁵ Plautus városáról és Plautus ko-

44. Q. Metellus apja, L. Metellus fölött mondott temetési beszédében felsorolja a római arisztokrácia számára legfontosabb tíz dolgot. Metellus arra törekedett, hogy kiváló harcos, a legjobb szónok, a leghatékonyabb (*fortissimus*) *imperator* legyen, elérje a legmagasabb tisztségeket (*maximus honor*), kiemelkedő bölcsességre tegyen szert, a legkiválóbb *senator*nak tekinték, tisztességes úton szerezzen nagy vagyont, fiúgyermekeket hagyjon maga után, és a leghíresebb legyen a polgárok körében. Plinius: *Naturalis Historia* VII. 139–140. Vö. Hölkeskamp 1987, 226.

45. Közvetlen bizonyítékunk erre természetesen nem lehet, de egy ilyen gesztus nagyon is illene a Plautus-darabok karneváli hangulatához és a szerzőnek a közön-

ráról van szó, amelynek szokásait Philto jól ismeri (*novi ego hoc saeculum moribus quibus siet*, 284). Az itt következő tirádában a fiáért aggódó apa szembeállítja a mai kor szokásait a sajátjaival, illetve az ősökével, a *mos maiorum*mal (295); az előbbit kerülnie, az utóbbit követnie kell Lysitelesnek. Az idő (*saeculum*) és a *mores* összekapcsolása a mai olvasóban Cicero kiáltását idézi fel: *O tempora, o mores*,⁴⁶ a 180-as évek nézőiben pedig minden bizonnyal saját koruk szónoklatait. Az ősök és követendő példák emlegetése mind a 2. századi nézőben, mind a mai olvasóban a *pompa funebris*hez, illetve általában a római arisztokrácia őskultuszához kapcsolja a jelenetet.

A *mos maiorum*, a *mores antiqui* stb. kifejezések már önmagukban is implikálják a múltnak és a mának a normatív összevetését, tehát Philto mondanóját akkor is értenénk, ha nem maradtak volna fenn források a római arisztokrácia sajátos temetési szokásairól. A téma Plautusnál a legtermészetesebb közegében, a két generáció közötti párbeszédben jelenik meg: „bezzeg az én időmben” – mondja Philto a fiának. Nehéz lenne ennél általánosabb és egyben a színpadon is jól működő emberi problémát találni. Az apák generációja nem ismer rá a fiúk világában a sajátjára, és ez rémüléssel és ingerültséggel tölti el. Az a viselkedési kultúra, azok a már intézményesült⁴⁷ szokások változnak meg, amelyekre az apák mint a közösség fennmaradásának zálogára tekintenek. A változás az egész társadalomra leselkedő veszélyen túl a saját pozíciójuk és tekintélyük meggyengülését is jelzi az idősebbek számára, továbbá az identitásuk erózióját. A szokásaink (is) tesznek rómaivá minket. És ne feledjük: minderről athéni díszletek előtt van szó: Plautus korában és Plautus színpadán a görögök iránti – már korábban tárgyalt – intenzív érdeklődés miatt különös hangsúlyt kap ez a kérdés.

Cicero *exemplum*okat felvonultató szónokként az időkkel („*o tempora*”) a római történelmet idézi fel (Ahala: Kr. e. 5. század, Tiberius Gracchus: Kr. e. 2. század), de Plautus Philtója is valami hasonlóról beszél az ősök, tehát több generáció szokásait emlegetve. Ez nem lehet független a kor Ciceróinak szónoklataitól, ahogy ezt a kevés fennmaradt töredékünk is igazolja. Cato korábban már tárgyalt programadó mondatát – *castigare nova flagitia et priscos revocare mores* – kiegészíthetjük egy Fronto által fenntar-

séggel, való, a szövegek szintjén is megragadható kapcsolatához. A darab „erkölcs-prédikációinak” az értelmezése a darab kulcsa, a későbbiekben erről mondottak szintén megerősítik ezt a „rendezői utasítást”, amely amúgy csak ráerősít a szövegben mindenképp jelenlévő értelmezési lehetőségre.

46. Lásd a jelen könyv 1. fejezetét.

47. Linke–Stemmler 2000, 8–14.

tott kései beszédével is, amely nemcsak reflektál erre a problémára, hanem sajátos dramaturgiát is épít rá. Az idős Cato a saját hosszú élete alatt bekövetkező változásokat nagyon szellemesen egy jelenettel illusztrálja, amelyből az derül ki, hogy egy régebbi beszédének részleteit ma már nem tudja felhasználni. Írnokával sorra törölteti ki a hajdan (ezek szerint) még érvényes, de a mai közönséget már irritáló mondatokat.

Előhozattam azt a jegyzőkönyvet, amelyben az a beszédem volt följegyezve, amely a M. Corneliuszal kötött megállapodásról szól. (...) ez állt a beszédben: „Sosem osztogattam sem a magam, sem társaim pénzét hivatalyszerzés céljából.” Megállj! Ne, ne írd ezt, mondom: nem szívesen hallják. Tovább olvassa: „Sohasem ültettem szövetségeseitek városaiba elöljárókat, hogy elrabolják amazok javait és gyermekeit.” Ezt is töröld! (...) „Sohasem osztogattam ezüstöt ajándék bor helyett szolgálaim és barátaim között, s nem tettem őket gazdaggá a köz rovására.” Itt mindenesetre még a viaszt is vakard le. – Lám, hová jutott az állam, hogy amit egykor az állam érdekében tettem, amiért elismerést kaptam, ugyanazt most már említeni sem merem (...).

Cato: *Origines* fr. 173 = Fronto 92, 21 (Maróti Egon fordítása)⁴⁸

Philto hosszú, huszonné soros, a *malī morest* ostromozó kirohanásában (279–300) túllép a fiának dohogó apa szerepén – „bezzeg az én időmben!” –, és rendkívül konkrét vádakat fogalmaz meg. Beszéde a lopás, a mohó szerzés srófjára jár: ezek teszik tönkre, és egyben jellemzik is a kort.

*turbant, miscent mores malī: rapax avarus invidus
sacrum profanum, publicum privatum habent hiulca gens.*

*felkavarják, összezavarják a szokásokat a rosszak, rablók, kapzsik, irigyek,
ez a telhetetlen fajta a szentet profánként, a közvagyon mint sajátját birtokolja.*⁴⁹
285–286

A *gens* itt minden bizonnyal többféle értelmezést kínált már föl a kortársak számára is. Először is a rossz embereket jelentheti, szembeállítva őket az előző generációkkal (és persze a beszélővel): az ő fajtájukról van szó. A *gens*

48. A szöveg magyarul sok hasonlóan fontos forrás körében egy hiánypótló antológiában jelent meg: Havas 1998. A kétkötetes műnek fontos eleme Havas László bevezető tanulmánya (I. 5–57).

49. Nehezen (és többféleképpen) fordítható mondat, melyben pont úgy keverednek össze a szavak, mint a római közállapotok viszonyai. Például így is lehet érteni: „a bűnös szokások mindent felkavarnak, összezavarnak”.

azonban a nézők fülében elválaszthatatlan a politikai elittől, az arisztokrácia vérségi, leszármazási csoportjaihoz kapcsolódik, nemzetségeik csak nekik vannak. Ráadásul, mint már korábban többször láttuk, a politikai értelemben vett *mores* fogalma is elsősorban hozzájuk kötődik. Továbbá ki másnak lenne módja lenyúltni a közvagyon, mint nekik? Nem zárható ki az sem, hogy a nézőtéren sokan egyetlen, konkrét arisztokrata családra értették a *hiulca genst*, akiknek egy aktuális ügye éppen napirenden volt a borbélyok, illetve szemkenőcs-árusok, valamint a kuncsaftjaik között.⁵⁰ De elhangzik még egy súlyos vád, amely az előzőnél is egyértelműbben támadja a politikai elitet, de legalábbis annak egy részét.

nam hi mores maiorum laudant, eosdem lutant quos conlaudant. (...) meo modo et moribus vivo antiquis.

Ugyanis ők az ősök szokását dicsérik, de beszennyezik azt, amit úgy feldicsérnek (...). Élj úgy, ahogy én, a régi szokások szerint!

295–297

Azokról van szó, akik nyilvánosan az ősökre – az őseikre – hivatkoznak, de tetteikkel gyalázatot hoznak rájuk – amit nem lehet másokra érteni, csak a korabeli *nobilitas* egészére, a *paucira* vagy egyes nemzetségeire. Azok szegik meg a társadalomnak az ősök által örökbe hagyott normáit, akik hatalmukat ezeknek az ősöknek köszönhetik és ezekre a normákra hivatkozva gyakorolják. Kártékony voltukat, illetve felelősségüket mi sem mutatja jobban, mint a társadalomra gyakorolt hatásuk: szörnyű szokásaikat már a jók is átveszik (299).

A párbeszéd következő részében (301–321) a szereplők elkanyarodnak a közélettől, már amennyire ez Rómában lehetséges, és Philto az apa (illetve általánosabban a rokonok) iránti engedelmességre, a szerénységre és az önmagunkkal való örökös elégedetlenségre buzdítja a fiát. Olyan gnómaként⁵¹ megfogalmazott tanácsok hangzanak el, mint például: „aki túlságosan tetszik önmagának, nem derék, / aki magát lekicsinyli, abban él csak szorgalom” (320–321; Devecseri Gábor fordítása). Ezek után adja elő kérését Lysiteles: tönkrement barátján akar segíteni azzal, hogy – huzomány nélkül – elveszi annak hűgát. Philto a saját vagyonuk védelmé-

50. *Omnibus et lippis notum et tonsoribus esse*, Horatius: *Szatírák* I, 7, 3. A szakirodalom a darabot az ún. Scipio-percekkel hozza kapcsolatba.

51. A görög paradigmák és a latin *exemplum*ok összevetéséhez és a két kultúra felfogásához: Stemmler 2000, 150–168.

nek szükségességével,⁵² illetve „a koldusnak adni káros” (minden kor olvasója számára ismerős) elvével érvel. Ezenkívül képtelenségnek érzi, hogy fia hozomány nélküli vegyen el valakit, származzék bár a lány a legjobb családból. Fia a fukarságot kárhoztatja, és az *amicitiára*, valamint a *famára* hivatkozva érvel, és végül meg is győzi apját.⁵³

A következő rész, ahol újra megnő a társadalmi-politikai fogalmak aránya, Lysiteles és Lesbonicus párbeszéde (627–728). Miután apjának nem sikerült, maga Lysiteles akarja meggyőzni barátját, hogy adja hozzá hozomány nélkül a húgát. Patthelyzet alakul ki: ha hozomány nélkül engedi el testvérét, Lesbonicus elveszíti jó híret: vét azok ellen a normák ellen, amelyekhez, bármilyen könnyelműen él is, ragaszkodik. Húga érdekeiről és szegyenéről is beszél – hozomány nélkül nem feleséget, hanem ágyast csinál belőle⁵⁴ –, de itt is a rá visszahulló szegyen az elsődleges szempont. Lysiteles szintén a jó híret félti: ha átveszi a hozományt, végleg koldussá teszi sógorát, ő maga pedig kapzsinak és barátja árulójának fog mutatkozni (688–704). A vita elején a józan ifjú (Lysiteles) minden bűnét a fejéhez vágja könnyelmű barátjának (642–647):

LYSITELES

*itan tandem hanc maiores famam tradiderunt tibi tui,
ut virtute eorum anteparta per flagitium perderes?
Atque honori posterorum tuorum ut vindex fieres,
tibi paterque avosque facilem fecit et planam viam
ad quaerendum honorem: tu fecisti, ut difficilis foret,
culpa maxume et desidia tuisque stultis moribus.
praeoptavisti, amorem tuum uti virtuti praeponeres. (...)
in foro operam amicis da, ne in lecto amicae, ut solitus es. (...)*

LESBONICUS

*Omnia ego istaec quae tu dixisti scio, vel exsignavero,
ut rem patriam et gloriam maiorum foedarim meum.*

52. *De magnis divitiis si quid demas, plus fit an minus?* (349). Talán tévedünk, de mintha a közönség egy (nagyobb) része számára a közbevetés frappáns igazsága tetszhetett volna, míg egy másik része pedig talán azon nevetett, ahogy Philto a „sókratési” kérdezősi módot használja.

53. A római arisztokrácia körében adott hozományok jelentőségének kérdéséhez lásd a 3. fejezetet.

54. *Me germanam meam sororem in concubinatum tibi, / (...) dedisse magis quam in matrimonium* (690–691).

LYSITELES

*Vajon őseid azért hagyták rád a jó hírüket,
 hogy az erényük által szeretteket vétkesekkel tönkretedd,
 és hogy utódaid méltóságának hóhéra légy?
 Számodra apád és őseid könnyű és sima utat nyitottak
 a méltóságok elnyerésére, de te fő bűnösöddel, a tunyasággal
 és ostoba szokásaiddal elérted, hogy mégis nehéz legyen.
 A szerelmet választottad, hogy a virtusnak elébe helyezd. (...)
 Barátaid érdekét szolgálj a Forumon, ne barátnődet az ágyban, ahogy szokásod.
 (...)*

LESBONICUS

*Mindazt tudom, amit mondtál, akár írásba is adom,
 hogy az apai vagyont és az őseim dicsőségét besároztam.*
 642–657

Fama, gloria és virtus maiorum,⁵⁵ az egymás nyomába lépő generációk (*avi, patres, posterī* és *tu*), az örökölt és tovább örökítendő vagyon, az ősök által kijelölt út követése, mindennek a hivatalszerzésben, a *honor* elérésében betöltött szerepe: pár sorba sűrítve egy *gens nobilis* politikai szerepvállalásának alapja. A szöveg a mai olvasó számára a Scipio-elogiumokat⁵⁶ idézi meg.

*Quei apice insigne Dial[is fl]aminis gesistei, |
 mors perfe[cit] tua ut essent omnia | brevia
 honos fama virtusque, | gloria atque ingenium,
 quibus sei | in longa licu[i]set tibi utier vita |,
 facile facteis superases gloriam | maiorum.
 qua re lubens te in gremio, | Scipio recip[i]t
 terra, Publi, | prognatum Publio, Corneli.*

*Aki a flamen dialis dicső fejfedőjét viselted,
 a halál intézte úgy, hogy mindened rövid legyen:
 méltóságod, hírneved, virtusod, dicsőséged és tehetséged,
 amelyek révén, ha hosszú életet élhettél volna,
 könnyűszerrel felülmúltad volna tettekkel az ősök dicsőségét.
 Ezért, Publius Cornelius Scipio, Publius fia,
 szívesen fogad ölébe téged a föld.*

CIL I² 10

55. Hölkeskamp 1987, 207 skk. Vö. a párbeszéd elejével (628 sk.): *Si in rem tuam, / Lesbönice, esse cideatur, gloriae aut famae, sinam.*

56. Morelli 425–429; Till 1970; Hölkeskamp 1987, 226 sk.

*Cn. Cornelius Cn. f. Scipio Hispanus pr., aid. cur., q. tr. mil. II, Xvir sl. iudik.,
Xvir sacr. fac.*

*Virtutes generis mieis moribus accumulavi,
progeniem genui, facta patris petiei,
maiorum optenui laudem, ut sibi me esse creatum
laetentur; stirpem nobilitavit honor.*

*Gnaeus Cornelius Scipio Hispanus, Gnaeus fia, praetor, aedilis curulis, quaestor,
tribunus militum kétszer, decimvir slitibus iudicandis, decemvir sacris faciundis
Szokásaimmal magasbítottam a nemzetség virtusait,
utódot nemzettem, apám tetteire törekedtem,
megőriztem az ősök dicsóságát, hogy örvendeznek, hogy számukra
megszülettem; a nemzetséget nemesbítette méltóságom.⁵⁷*

CIL I² 15

*Magna sapientia | multasque virtutes
aetate quom parva | posidet hoc saxsum.
Quoiei vita defecit, non | honos, honore,
is hic situs, quei numquam | victus est virtutei.
Annos gnatus. XX is | l...eis mandatus:
ne quaratis honore(m) | quei minus sit mandatus.⁵⁸*

*Nagy bölcsesség és rengeteg virtus
– jóllehet kicsiny életidő – van e kő alatt.
Akinék az élet hiányzott, nem pedig a megbecsülés a tisztséghez,
az nyugszik itt, s ő sosem maradt alul a virtus dolgában.
Hűszévesen lett erre a helyre bízva:
ne kutassátok, miért nem bíztak rá egyetlen tisztséget sem.*

CIL I² 11

A politikai elit számára fontos értékeket megfogalmazó sírfeliratok és a legszélesebb római nézőközönség előtt sikerre pályázó színdarab közötti párhuzamok sokatmondóak. Az azonos kifejezések egyszer a színpadon, másszor a Scipiók sírboltjában a *nobilitas*, a nemesség lényegét ragadják meg. A *fama*, a hír, az ismertség (*nobilis, nosco*) vezet ahhoz a társadalmi

57. Habinek 1998, 50–53.

58. Az 5. sor Courteny (1995, 42) szerint: *annos gnatus (viginti) <h>is | l[oc]eis m[a]nda-*
tus (ez alapján fordítottuk).

elismertséghez, méltósághoz (*honos*), amely az elnyert hivatalban (ugyan- csak: *honos*) ölt testet.⁵⁹ Ahogy a húszévesen elhunyt Scipio sírversében olvassuk: *honos honore*. A *famā*hoz azonban tettek, illetve a tettek mögött álló és azokban megnyilvánuló *virtus* kell, végső soron ez vezet el a közösségtől kapott ismertséghez és megtiszteltetéshez. A nemesség (valaki *nobilis* volta) ugyanakkor örökölhető: az elődök *famája*, az ősök *glóriája* „simává teszi az utat” egy fiatalember előtt, de ugyanakkor kötelezi is: meg kell felelnie elődei *virtus*ának. Saját tetteivel, jó hírével kell igazolnia nemességét, végső soron neki magának is ki kell érdemelnie a *honost*, egy *consul*ságot, de legalábbis egy *praeturát*. Mindazt, amit a felmenőitől kapott karrierjéhez, vissza kell adnia a *gens*nek a következő generációk számára.

Az idézett sírfeliratokat a darab nézőközönsége nem olvashatta, hiszen egy családi sírbolt belsejében voltak felvésve (továbbá későbbiek, mint a *Trinummus* első előadása), de a téma és a megfogalmazás ismerős lehetett számára – például a *laudatio funebris*ekből vagy a népgyűléseken elhangzott beszédekből.⁶⁰ Plautus darabjában a római *nobilitashoz* tartozó fiatal emberek vitatkoznak egymással, ha a szavaikat hallgatjuk; ugyanakkor az ősök *virtus*ának és az elérendő hivataloknak az összefüggéseiről görög ruhába bújt színészek ágálnak athéni utcarészletet ábrázoló díszlet előtt, ha nézzük őket. A párbeszéd a következő sorokban éri el a csúcspontját (még mindig a hozományról, Lesbonicus utolsó darabka földjéről vitatkozva):

LESBONICUS

tibi sit emolumentum honoris, mihi quod obiectent siet.

LYSITELES

Quid? Te dictatorem censes fore, si aps te agrum acceperim?

LESBONICUS

Neque volo neque postulo neque censeo, verum tamen

is est honos homini pudico, meminisse officium suum.

59. Blösel 2000, 28 sk.; Hölkeskamp 1987, 210 skk; Hoffmann 1989. Mint az összes értékfogalom, a *honos* is lefordíthatatlan; talán a „méltóság” szavunk tükrözi leginkább a jelentését.

60. A leghíresebb témába vágó népgyűlési beszéd a *homo novus* Mariusé Kr. e. 107-ből (Sallustius: *Iugurtha háborúja* 85), amely ezeket az értékeket és összefüggéseket ugyan élesen bírálja, és ősök híján csak a saját *virtus*át hangsúlyozza, de ugyanebben a fogalomkörben mozog. A beszédhez, hitelességének kérdéséhez, illetve Marius *virtus*ához: Earl 1961, 32–33; 71–78; Paul 1984, 207–215; Syme 1964, 168 sk.

LESBONICUS

Tisztetség áldása néked, szemrehányás jut nekem.

LYSITELES

Azt hiszed, dictator lehetsz, ha a földet átveszem?

LESBONICUS

*Nem kívánom, nem követelem, nem is vélem, csakhogy a
derék ember díszé az, ha tisztjét nem felejt el.*

694–697 (Devecseri Gábor fordítása)

Római nézőként az elit által uralt politika lényegi vonásairól hallgatni két halálos komolysággal vitatkozó szereplőt már eleve izgalmas és bizonyára szórakoztató lehetett, és itt Plautus még rátesz egy lapáttal. A *dictatori* hivatal emlegetése egyértelműbbé teszi a vitában addig használt fogalmak római voltát. Továbbá a nyilvánvaló túlzással – hogyan pályázhatna erre a hivatalra egy vagyont elvesztett ifjú? – nemcsak az ambiciózus Lysiteles gúnyolja barátját, hanem a vita is önmaga karikatúrájába csap át. Egy-két sor múlva az eddig hallgató rabszolga közbe is avatkozik, és győztest hirdet:

STASIMUS

*Nem hallgathatok már: brávo, brávo, hogy volt, Lysiteles:
játszva nyertél, őt leverted, győzött a te komédiád.*

705–706 (Devecseri Gábor fordítása)

A közbeszóló rabszolga véleményével – hagyjátok már abba a komédiázást! – könnyű egyetérteni, de nem ez volt a nézők számára felkínált egyetlen értelmezése a párbeszédnek. A megjegyzést írhatjuk egy pimasz rabszolga magasabb ügyek iránti érzéketlenségének számlájára is, aki korábban így beszélt: „átengedem neki / a nép tiszteletét (*honore populi*), de ami a gyomrot illeti, / Herculesre, hacsak le nem üt, ennyit sem engedek” (481–483; Devecseri Gábor fordítása).

Lesbonicust ostoba viselkedése teszi tönkre (vö. fentebb a *stultis moribus* kifejezéssel), erre a párbeszédben az őt ostromozó Lysiteles még egyszer visszatér egy parádés szójátékkal.⁶¹

61. A szójátékba, amelyet már az *amor* elindít, beletartozott talán a *morus* görög eredetije (*móros*) is, hiszen, bár nincs kimondva, a római szokással szemben álló szokás, amelyet Lesbonicus is követ, görög: görög bolondság.

*ita est amor, ballista ut iacitur: nihil sic celere est neque volat;
atque is mores hominum moros et morosos efficit.*

*Olyan a szerelem, mint a kilőtt parittyakő, nincs, ami gyorsabban repülne nála;
és ő teszi bolonddá és elviselhetetlenné az emberek szokásait.*

668–669

A *mores* jelentése itt általánosabb: egy léha fiatalember rossz szokásai, jellege; ha úgy tetszik, erkölcsi értelemben áll, olyasmiről van szó, ami önmagában nem tűnik specifikusan rómainak, az eredeti Philón-darabban is benne lehetett. Ugyanakkor a szerelem és a lakomázás a közéleti szerepvállalást, az ősök példájának követését teszi lehetetlenné. Továbbá, mint a helyesen viselkedő ifjú, Lysiteles korábbi monológjában hallottuk, épp az ellentéte a *resre* (vagyonra), a *fidesre*, a *honosra*, a *glóriára* és a *gratiára* törekvésnek. Ez a Plautus-részlet segíthet jobban megérteni a korábban Sallustius, illetve Polybios kapcsán tárgyalt problémát,⁶² a léhaságnak, és általában az „erkölcsnek” az átpolitizáltságát, vagyis *mores* voltát. A probléma tehát nemcsak létezett már Plautus idejében is, hanem a színpadon is reflektáltak rá. Lesbonicus azoknak a római arisztokrata ifjaknak a negatívja, akiket a Scipio-sírfeliratokról ismerünk. Ezekből a párhuzamként idézett 2. századi feliratokból csak egyetlen elem hiányzik, amely a darabban hangsúlyos: a vagyon. A szövegek helyét, rövidségét és szerepét tekintve ez könnyen érthető,⁶³ ahogy az is, hogy egy vígjátékban annál nagyobb szerep jut neki. Ahogy a korábbi fejezetekből már kiderült, az örökség elherdálása egy arisztokrata ifjú esetében a politikai pályán való ellehetetlenülést jelenti. A pazarló, léha életmód – Lesbonicus kitűnő példa rá – így válik közéleti kérdéssé, az ősök által kijelölt utat a *praetorságig* és *consulságig* (*honores*) vagyon nélkül nem lehet végigjárni.

Plautust olvasva jobban érthető Gnaeus Cornelius Scipio Hispanus sírfelirata is. Ez az elégia nem mentegeti fiatal korával az elhunytat, mint a másik két idézett felirat, de nem is sorol fel konkrét tetteket, ahogy a sírbolt „alapítójának”, Scipio Barbatusnak és fiának a feliratai.⁶⁴ Ez a Scipio, ahogy egyes szám első személyben megfogalmazza, apja és ősei nyomában jár, és utód nemzésével is hozzájárul a nemzetség fennmaradásához.

62. Lásd a jelen könyv 3. fejezetét.

63. Metellus *laudatio funebris*e ugyanakkor jól mutatja, hogy a rómaiak nemcsak tisztában voltak a vagyon fontosságával, hanem a megfelelő módon hangsúlyozni sem szűgyelltek: „tisztességes úton nagy vagyont szerzett” (Plinius: *Naturalis Historia* VII. 140). Lásd még a *parsimoniát* Cato esetében, Astin 1978, 72; 83.

64. CIL I2 7,7 és CIL I2 8,9 például: „elfoglalta Korzikát és Aleria városát”.

Büszke elért tisztségeire is, de leginkább *mores*eit hangsúlyozza: *Virtutes generis mieis moribus accumulavi*. Scipio Barbatus *virtus*át tettei (a feliraton is megörökített katonai sikerek) igazolták, kései 2. századi leszármazottja, aki ilyeneket nem tud felmutatni, a szokásait, megfelelő viselkedését, ha úgy tetszik, jellemét állítja a középpontba. Mint Lysiteles, akinek legfőbb jellemvonása, hogy tudja (legalábbis azt hiszi, hogy tudja), mi a helyes viselkedés.

Mores leges perduxerunt

A következő párbeszéd (729–819) Megaronides és Callicles között folyik a hozományról: hogyan lehetne úgy pénzt adni a lánnyal, hogy Lesbonicus se szerezzen tudomást a kincsről, és Callicles se keveredjen gyanúba a nép előtt, ha saját nevében ad pénzt. A megoldás egy hamis levelet hozó álküldönc az apától. Szóba kerülnek a technikai nehézségek is: Callicles a levél pecsétje miatt aggódik, de Megaronides elhessegeti a problémát (789–795).⁶⁵

A darab humorossága kapcsán már említett jelenet, a kocsmából hazatérő Stasimus és Charmides (a messzi földről váratlanul hazaérkező apa) kettőse talán a legfontosabb a *mos* szempontjából; a kifejezés mindenestre itt szerepel legtöbbször és leghangsúlyosabban. Stasimust meglopták, és ez a részeg rabszolgát arra indítja, hogy a régi jó „erkölcsök” után kiáltson.

STASIMUS

*Utinam veteres hominum mores, veteres parsimoniae
potius in maiore honore hic essent quam mores mali.*

CHARMIDES

*Di immortales, basilica hic quidem facinora inceptat loqui.
vetera quaerit, vetera amare hunc more maiorum scias.*

65. A kérdés kényes volta egyértelmű. Megaronides, a *mores antiqui* bajnoka, a *mali mores* ostromozója hamisítást javasol, még ha magánlevél-ügyben és ha jó cél érdekében is. A *Signum adulterinum* használata fel van sorolva azok között a bűnök között, melyekért a 186-os *bacchanalia*-ügyben érintetteket kivégezték (Livius XXXIX. 18). Megaronides nem készít ugyan hamis pecsétet, de megtalálja a módját az eredeti helyettesítésének. A görög eredetiben – valószínűleg szerepelt – nem lehetett ekkora súlya a kérdésnek, és az is lehet, hogy a római néző ezen mint görög elemén szörnyülködött, de mindenképpen nagyon erőteljes kifejezése annak, hogy bizonyos helyzetekben csak csalással lehet a jó ügyet szolgálni.

STASIMUS

*Bárcsak az emberek ősi szokásai, az ősi takarékoskodás
nagyobb tiszteletet kapna, mint a rossz szokások.*

CHARMIDES

*A halhatatlan istenekre, királyi gaztettekről kezdett el beszélni,
nézd, az ősök szokása szerint a régít keresi és a régít szereti.*

1028–1031

A Stasimust hallgató Charmides a *veteres morest* már *mos maiorum*ként visszhangozza, ő mondja ki azt a durva, bár Plautusnál nem példátlan viccet, amire a Stasimus-szöveg csak erőteljesen utalt. Egy rabszolga beszél az ősökről, aki evvel nemcsak az elfogadott és a politikai elit legitimációjának egyik legfontosabb alapkövét jelentő *maiores*-felfogást⁶⁶ sérti meg, de még annak a Cato által kibővített értelmezését is.⁶⁷ A viccet felerősíti, hogy a darabban korábban Lysiteles és Lesbonicus, két előkelő fiatalember párbeszédében kapott nagy hangsúlyt a *maiores*. Továbbá a *mos maiorum*⁶⁸ is szerepelt már egyikük apjának, Philtónak a jeremiádjában (295).

STASIMUS

*Nam nunc mores nihili faciunt quod licet, nisi quod lubet:
ambitio iam more sanctast, liberast a legibus;
scuta iacere fugereque hostis more habent licentiam:
petere honorem pro flagitio more fit.*

66. Blösel 2000, 31; Segal 1974, 259.

67. Itt Charmides megjegyzéséből úgy tűnik, hogy nem a Cato által bevezetni kívánt *maiores*ről van szó. Mivel egyrészt nem az a poén, hogy a római polgárok közé sorolja magát (és így Horatius Cocles vagy a névtelen *tribunus* neki is az őse), hanem hogy úgy beszél, mintha ősei képmásai díszítenék kamrája falát. A kérdéshez lásd még Blösel 1998, 31.

68. Plautusnál még egy helyen, ráadásul egyik korai darabjában (Segal 1974, 253) szerepel a *mos maiorum* kifejezés: *more maiorum date plausum postrema in comedia*” (*Cist.* 787). Van, aki Livius Andronicus 240-ben előadott komédiája óta az első előadásnak tartja a *Cistellariát*, vagyis ki sem alakulhatott még a taps hagyománya Rómában, tehát ironikus a megjegyzés (Blösel 1998, 28). Plautus itt általában hivatkozik arra a római elvre, hogy ami megillet valakiket (ez esetben a színészeket), azt meg kell kapniuk. Továbbá a *mos maiorum*ra való hivatkozással a *Cistellariát* és a csak ezután megírandó és előadandó darabjait Róma hagyományaihoz akarja kapcsolni: a színháznak is megvan a maga szerepe Rómában, a színészek is kiérdemlik a maguk *honosát*, a közösség elismerését, a tapsot.

CHARMIDES

Morem improbum.

STASIMUS

Strenuiores praeterire more fit.

CHARMIDES

Nequam quidem.

STASIMUS

*Bizony manapság a szokások semmibe veszik, hogy mit szabad, csak az számít, hogy mi tetszik:**a hivatalhajhászást már szentesítette a szokás, a törvények pedig megengedik;**pajzsot eldobni és megfutamodni az ellenség elől a szokás miatt szabad.⁶⁹**gyaldzatossággal tisztségre törni – szokássá vált ez is.*

CHARMIDES

Gonosz szokás.

STASIMUS

Mellőzni a derekabb embereket – szokássá vált ez is.

CHARMIDES

Aljasság, bizony.

1032–1036

Stasimus egy római *nobilis* karrierjének két alapvető és egymással összefonódó területéről beszél, az *ambitióra* vonatkozó sorai közrefogják a hadseregbe vonatkozót: olyanok nyerik el a közösségnek a *magistraturákban* megtestesülő tiszteletét (*honos*), akik megfutamodnak a harctéren, de ott-hon, a békében is kényük-kedvük szerint cselekszenek. Nem kiérdemlik a *honos*t, hanem a kiválóbbakat kiszorítva egyéb úton-módon megszerzik maguknak (*ambitio*). Rómában minden év választási év volt.⁷⁰ A politika működésének egyik legfontosabb terepe volt a hivatalra pályázók versengése, „kampánya” és megválasztása. A *populus*, ha korlátozottan is, de itt szavazhatott az arisztokrata pályázókra, itt élhetett polgárjogának egyik legfontosabb elemével. Egy-két jelenettel korábban a nézők még arról hallottak, hogy egy léha, a szerelmet kergető fiatalember méltatlanná és alkalmatlanná válik a közéletre, a *honos* elnyerésére. Most kiderül, milyen is ez a közélet, és milyenek azok, akik sikerrel pályáznak a méltóságokra.

69. Az egész részletet a fogalmi pontosság miatt nem lehetett Devecseri fordításában idézni, ugyanakkor ezé a soré nagyon jól adja vissza Plautus mondandóját: „Pajzsot elhányni, megszaladni, ez is szinte már szabály” (1034).

70. Jehne 1995, 51.

*Mores leges perduxerunt iam in potestatem suam,
magisque is sunt obnoxiosae quam parentes liberis.
eae miserae etiam ad parietem sunt fixae clavis ferreis,
ubi malos mores adfingi nimio fuerat aequius.*

*A szokások már a saját hatalmukban tartják a törvényeket,
és ők engedelmesebbek (ti. a törvények a szokásoknak), mint a szülők a gyerekeiknek.
Ezek a szerencsétlenek vasszegekkel vannak a falra felszegezve,
ahol igazság szerint a rossz szokásoknak kellene felszegezve lenniük.*

1037–1040

A *mos* és *lex* viszonya Stasimus szerint éppen a fordítottja annak, amilyennek lennie kellene. Nemcsak az a baj, hogy rosszak a mai politikai normák (*mores*), hanem hogy ezek uralják a politikát, és nem a törvények, sőt a *leges fixae* kép azt sugallja, hogy a törvényeket a *mores*, vagyis a *nobilitas* kénye-kedve szerint hozzák. Ebben az apa–fiú viszonyok köré épülő darabban különösen erős a szülő–gyerek kép használata, amellyel a *mores–lex* viszonyt fejezi ki a szöveg. Stasimus az apa–fiú viszonyt (az apának van hatalma a fia fölött) nemcsak kiforgatja, hanem azt a képtelenséget, hogy a fiú uralkodik az apja fölött, evidenciaként kezeli, amely már csak annyiban érdekes, hogy megvilágító erejű hasonlata lehet egy másik problémának. A 2. század eleji római apákon biztosan nem zsarnokoskodtak fiaik, de ez az abszurd hasonlat nem veszi el a *mores–leges* viszonyról mondottak élet, hanem kiemeli ennek a viszonynak a végletesen szörnyű voltát.

Charmides kommentárja után az apa–fiú viszonyt az úr–szolga viszonyral egészíti ki Stasimus:⁷¹ *leges mori serviunt* („a törvények szolgálják a szokást”, 1043). Majd az őt személyesen leginkább érintő téma következik: *mores autem rapere properunt qua sacrum qua publicum* („a szokások buzgón fosztogatják a szent- és a közvagyon”, 1044). A lopás motívuma mindig is alapeleme (hol jogosan, nagy ritkán kevésbé megalapozottan) az egész elitet vagy egyes tagjait érő támadásoknak. A *res publica* történetéből is hatalmas gyűjteményt lehetne összeállítani a negatív példák, illetve – a problémát a másik oldalról bemutató – pozitív ellenpéldák. A korábban már idézett⁷² cicerói történet a *mos*-ról, amelyben L. Piso számunkra már nevetséges gonddal akarta elkerülni a gyanúnak még az

71. Megjegyezhető, hogy mind az apa–fiú, mind az úr–szolga viszony kívül esett a *ius* hatósugarán, egyetlen dolog korlátozta a *pater familias* hatalmát: a *mos*; lásd Dixon 1992, 36–53. (Nem állítjuk, hogy Plautus megpróbál rájátszani erre, de a szerző és a nézők *mos*-képzetének, a szó háttérének ez fontos eleme volt.)

72. Lásd az 1. fejezetet.

árnyékát is, vagy az a skrupulusság, ahogy a *proconsul* Cato a lovát Hispániában hagyta, hogy óvja a közvagyon,⁷³ talán még többet árulnak el a kérdésről, mint a Plautus-kutatók egy részét is megihlető Scipio-per. A darabban is a lopás a legtöbbet variált, az *antiqui mores* pusztulásából fakadó büntett. A jeleneten belül pedig ez indokolja a kétszeresen meglopott (gyűrű és a vissza nem fizetett kölcsön)⁷⁴ szereplő kirohanását a *mali mores* ellen. Ezzel Stasimus párhuzamba állítja a kocsmában, illetve egy magas hivatalban a közvagyon ellen elkövetett lopást.

A szokatlanul súlyos vádatat megfogalmazó rabszolga a beszéde végén már az állam felelősségét firtatja. Ugyanis az embereknek ez a fajtája (*id genus hominum*) az egész nép (*omni populo*) kárára van. Avval, hogy megsértik a *fides*t, azt mindenkitől elveszik, így már a jóknak sem fognak hinni (1046–1049). Fontos fogalom a *fides*, és nem is hiányozhat innen. Már korábban is láttuk a *mos*szal való szoros kapcsolatát, és Stasimus most ugyanazt emeli ki a két fogalom kapcsán, mint a *XII táblás törvényeket* a *mos* alapján magyarázó (és csak a *mos* alapján magyarázhatónak tartó) Caecilius:⁷⁵ a *fides* nélkül nem működik a *res publica*,⁷⁶ mert ha egyesek megsértik, akkor másoknak sem hisznek. A darabban eddig is az elit – *pauci*, ahogy Megaronides fogalmazott (34)⁷⁷ – viselt dolgairól volt szó, és Stasimus szövegében ez még hangsúlyosabb, a közvagyon fosztogatása, a *honos* hajszolása, az egész társadalomra gyakorolt befolyás csak rájuk (vagy egy reprezentatív csoportjukra) érthető. És ahogy a korábban tárgyalt szövegekből, úgy a *Trinumus*ból is kiderült: a *mores* is órájuk mutat. A *populo*

73. Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Cato maior* 5.

74. Stasimus egy minát adott kölcsön, vagyis másfélszeresét annak, amit gazdája, Lesbonicus a házáért kapott. Hogy a nézők nevettek, bizonyos, hogy min, az már nehezebben meghatározható. A szolga nagyotmondásán, vagy a képtelen helyzetén, hogy gazdagabb uránál?

75. *Hanc autem fidem maiores nostri non modo in officiorum vicibus, sed in negotiorum quoque contractibus sanxerunt maximeque in pecuniae mutuaeque usu atque commercio.* Gellius XX. 1, 41.

76. Gellius II. 1, 39–54. Caecilius mind a két szétszakítás esetében (adós és Mettius Fufettius) a súlyosságot és elrettentést emeli ki, de talán ebben az archaikus büntetésben érvényesülhetett az a gondolat, hogy a bűn tartalmához kapcsolódjon a megtorlás módja, vagyis a *fides* megsértését valami (kötelék? az egész?) szétszakításának érzékelték.

77. Lehetséges ugyanakkor, hogy Megaronides, Philto és Lysiteles csak a saját köreik (osztályuk) viszonyairól beszélnek, és Megaronides *pauci-plures* szembeállítását is az eliten belül kell érteni, mint ahogy Philto kitörésében az *inprobi viri in via, in foro* a *clienseikkel* felvonuló arisztokratákra vonatkozhat. Stasimus beszédének a darabban betöltött szerepéhez illene is, hogy itt terjesztődjön ki az egész társadalomra a romlás képe.

omnival az *id genus hominum* áll szemben,⁷⁸ az *ő mali mores*ük az, ami az egész polgárságnak árt. Például nekem, mondja Stasimus, hiszen kölcsönadtam egy talentumot, és nem kaptam vissza.⁷⁹

A hátralévő részben lezáródik a cselekmény, a rossz életvitelű fiú elnyeri büntetését (feleség), az erényes ifjú pedig jutalmát (feleség); terve nem sikerült ugyan, mert hozományt is kap a lánnyal, de ő így is elégedett.

A fenti áttekintés remélhetőleg érzékelteti (lefedni jóval nagyobb terjedelemben sem lehetne) azokat az interpretációs lehetőségeket, amelyeket a darab politikai-társadalmi kérdéseket taglaló monológjai és dialógusai tartalmaznak, és amelyek épp ezért a „hagyományos” humoros jelenetekkel összekapcsolva – a két elem kölcsönösen értelmezte és segítette egymást – nem szórakoztatták kevésbé a közönséget, mint Plautus más darabjai. Ennek persze elengedhetetlen feltétele volt még a közönség érdeklődése a felvetett témák iránt.

Az egyik lehetőség ennek az érdeklődésnek a megértésére, illetve a kiaknázására az értelmezésben a darab születésének datálása⁸⁰ és az egyes jelenetek összekapcsolása az adott időszak közvéleményét foglalkoztató eseményekkel. Mivel a fennmaradt darabokból úgy tűnik, hogy Plautus tanult Naevius sorsából (de jellemző módon reflektált is rá), nem nevesítette célpontjait, vagy nem is választott célpontnak egyes személyeket. Ellenben név nélkül is könnyen utalhatott eseményekre és személyekre, és az is nyilvánvaló, hogy a *Trinummus* akusztikáját a közéleti kontextus adta. Az utalások felderítése a darab értelmezésétől függ, és a rengeteg, a római közélettel összekapcsolható sor a kutatók számára elegendő lehetőséget nyújt különböző kapcsolatok kimutatására. Abban tulajdonképpen konszenzus van a konkrétumokat alítók között, hogy a Kr. e. 194 és 184 közötti évtizedet meghatározó Scipio–Cato-ellentétnek kell megjelennie a darabban. Miként felmerült az is, hogy maga a Scipio-per adja a darab hátterét és feszültségét:⁸¹ eszerint 187-re⁸² lenne keltezhető a komédia.

78. A *genus* (ahogy korábban a *maiores*) megidézi a *gens*ek fogalmát, de itt Plautus evvel a kifejezéssel a „hivatali nemességet mint egy a többi polgárral szemben álló nagy leszármazási közösséget” látatja, amely teljesen megfelelt a *nobilitas* önképének. Blösel 2000, 32, 28. jegyzet, a szó plautusi használatának áttekintésével.

79. A darab sokoldalú humorára jellemző, hogy Charmides ekkor – amikor saját kárán kezd siránkozni Stasimus – ismeri fel rég látott szolgáját.

80. A Plautus-művek datálása körüli nehézségekről és lehetőségekről: Thierfelder 1973, 69 skk.

81. Frank 1932, 156.

82. Ha elfogadnánk is az ennyire szoros kapcsolatot a Scipio-per és a *Trinummus* között (nem fogadjuk el), akkor is problematikus lenne a dátum, illetve magának a pernek a definiálása. A források három tárgyalásról tudnak: egy *senatusi* számonké-

Frank szerint Plautus óvatos, és egyik párt mellett sem köteleződik el teljesen,⁸³ de a *Trinummus*ból kiderül, hogy Cato mellett foglal állást. Ennek az ellenkezője is határozottan megfogalmazódik a szakirodalomban:⁸⁴ a *Trinummus* érdekessége abban rejlik, hogy ki meri figurázni Catót és elvbarátait Megaronides és Philto alakjában, illetve a Catóék által prédikált erkölcsök és a valóság ellentéte adja a darab feszültség- és humorforrását.⁸⁵

Az arról való vita, hogy Plautus Catót vagy Scipiót támadta-e meg a *Trinummus*ban, véleményünk szerint valójában értelmetlen. A „ki kicsoda?” játékot nemcsak a mai kutatók, hanem már a nézők is folytatták – de Plautus őket is biztos válasz nélkül hagyta. És bizonyára nem is csak óvatosságból, hanem egyrészt ez is a játék része lehetett, másrészt ebben az értelemben nem akart semmit a sorok közé rejteni.⁸⁶

résről és két bíróság előtti vádemelésről, amelyek közül a *senatus* előtti támadás (az Antiochostól kapott 300 talentummal való elszámoltatás) 187-ben zajlott, 184-ben pedig egy bírósági ügy, illetve a 187. évi *senatusi* üggyhez kapcsolva egy vádemelés Africanus testvére, Lucius ellen. Eredendően a *senatus*ban is őt kellett kérdőre vonni formálisan. Természetesen a közvélemény joggal értékelte úgy, hogy a peres eljárás sem Lucius ellen folyik, hanem a család vezetője, Publius Cornelius Scipio Africanus ellen. Ezekben a kérdésekben nagyon nehéz tisztán látni, mert Cato és Scipio ellentéte és a zamai győző bukása rendkívüli módon érdekelte a római és görög szerzőket a későbbi korokban is, és különböző értelmezések alakították a történetet. Jellemző erre Tiberius Gracchus néptribunus fellépése a Scipiók érdekében (amellett, hogy kemény szavakkal kritizálja is Africanust), amely leírást egyértelműen Scipio Aemilianus és sógorai ellentéte alakította. Források: Livius XXXVIII. 50–60; XXXIX. 52; Polybios XXXIII. 14; Gellius IV. 18; Diodóros XXIX. 21; Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok* – *Cato Maior* 15; Valerius Maximus III. 7, 1; IV. 1, 8; IV. 2, 3; V. 3, 2; V. 8, 1. A kérdés alapos, a bírósági mechanizmusoktól a politikai összefüggésekig mindenre kiterjedő összefoglalása Scullard 1973, 290–303.

83. Frank 1932, 152.

84. Lefèvre 1990, 52.

85. Lefèvre-rel és más hasonló felfogású szerzőkkel vitatkozva védelmébe veszi az öregeket Braun 2000, 185–203. Szerinte az erkölcsprédikációkon nem nevettek, hanem szívesen hallgatták őket (199–200). Stasimus részeg beszédét pedig – amit nehéz lenne komolyan venni, egy az egyben érteni – olyan tükörként fogja fel, amit Plautus tovább játszva a közönség reakcióival a Megaronidest és Philtót megtapsoló nézők elé tart, hogy értésükre adja: az erkölcsprédikációk megtapsolása a színházban önmagában nem elég.

86. A korabeli nézőknek ráadásul velünk szemben megvolt az az előnyük is, hogy ismerhették a napi eseményeket, míg számunkra ezek csak Livius, Polybios és a többiek válogatásában maradtak fenn. Természetesen feltételezhetjük, hogy a Plautust érdeklő korabeli eseményeknek van közös halmaza Livius válogatásával, de a darab rendelkezésünkre álló „konkrétumai” (pl. kétszer is a közvagyon megrablásáról beszélnek benne – vö. Scipio-per) nem adnak elegendő támpontot a lehetőség kiaknázására. A *Trinummus* általunk ismert „megfejtéseinek” közös fogyatékossága még, hogy csak egyes jelenetekre, szereplőkre figyelnek, és ezek

A *Trinummus* közönsége az egész politikai masinérián nevetett, illetve szörnyülködött. Nem személy szerint Catót vagy Scipiót támadta a darab, hanem az egész közeget, amelyben a *facti*ók harcai folytak, illetve az erre a közege jellemző szokásokat és normákat. De a legkeserűbb tapasztalat, amelyet a hangos nevetéssel meg lehetett torolni a színházban, mégiscsak az volt, hogy az előkelők közé nem tartozó polgár mindezt csak kívülről nézheti, ki van téve a *gratia pauciorum*nak.⁸⁷ Plautus a Forumon elhangzó különböző beszédek beemelte egy külső héjáig lebontott (kiürített) görög darabba, hogy rámutasson: nekünk mindegy, hogy itt vagy a *rostra* előtt hallgatunk: mindenképpen csak nézők lehetünk; de itt a színházban legalább nevetni lehet. Pontosabban – egy görög darab keretei között – rá lehet mutatni a beszédek nevetséges voltára: hiszen például műfajváltással, vígjátéki sorokba szedve a mégoly jól felépített *oratio* is mulatságos, már önmagában is. A politikai életnek természetesen nem jeleníthető meg minden eleme vígjátéki keretek között, de a 3. század végén, a 2. század elején a „társadalmi diskurzuson” eluralkodó *mos*, mint a *Trinummus* mutatja, tökéletes anyag. Ez a darab a többitől nemcsak a római közéletre vonatkozó sorok mennyiségében különbözik radikálisan, hanem a kritikus hang élességében is, amely véleményem szerint túlment a színháznak az ünnep kínálta („karneváli”, „gőzt kieresztő”) lehetőségein. Stasimusszal együtt Plautus is kilép a „bohóc” szerepéből, mikor azt állítja, hogy arra érdemtelenek jutnak *consul*sághoz, vagy amikor felháborodik azon, hogy miért az elit informális *mores*a uralja a politikát a népgyűlésen hozott törvények helyett.

Hogy a *mores* a darab központi fogalma, azt nemcsak gyakori előfordulása, hangsúlyos szerepeltetése teszi nyilvánvalóvá (például alliterációk, a szó soronkénti ismétlése által), hanem a darabban felmerülő kérdéseket összegző ereje is. Ebből a szempontból nem nagy a különbség Sallustius *Catilinájának* bevezetőjéhez képest. *Luxuria*, *avaritia*, *ambitio*, nők és lakomák előnyben részesítése a *forum*mal szemben, a *fides* semmibe vétele.⁸⁸ Nemcsak eddig elemzett forrásaink tanúskodnak arról, hogy Rómában mindezek – mint a politikai élettől elválaszthatatlan jelenségek

alapján mondanak véleményt az egész darabról. (A társadalmi-politikai fogalmak felől közelítőket pedig – Earl 1960, Blösel 2000 – a darab maga csak kevésbé érdekl.)

87. Hogy evvel nem minden polgár volt tisztában, vagy esetleg Plautustól eltérően is gondolkozott a saját lehetőségeiről a római köztársaságban (és esetleg igaza is volt), az nem változtat ennek az értelmezési lehetőségnek a megalapozottságán.

88. *Fides* és *virtus*, illetve – az *Amphitruo* prológusában parodisztikusan egymás mellé rántott – *virtus* és *ambitio* összefüggéséről Plautusnál lásd Earl 1967, 32 skk.

– a *mos* szabályai alá estek, hanem ezt Plautus saját elrendezése is egyértelművé teszi. A *Trinummus* csak megerősíti az eddigieket, amennyiben a *mos* itt is a politikai-társadalmi elit normarendszerének bizonyul.⁸⁹

Ugyanakkor Plautus nézőpontjában az összes többi forrásunktól különbözik.⁹⁰ Közönsége túlnyomó többségéhez hasonlóan rá gyakorlatilag nem vonatkoznak a *mos maiorum* szabályai.⁹¹ De olyan városban él, ahol a politikát jórészt ez a normarendszer irányítja (és mint tapasztalja: rossz), olyan városban, ahol a közéletben túl sokszor hivatkoznak erre a normára, ahol a népgyűlés által megszavazott törvények a *mores* hatalma alatt állnak. Plautus ugyanarról a *mos*-ról beszél, mint amit Ennius és majd Cicero is a *res publica* támaszának és talpkövének tart: *moribus antiquis res stat Romana virisque*, ugyanarról a *mos*-ról, aminek segítségével Sallustius értelmezte a római közéletet – csak éppen ő nem szereti.

A közéleten belüli témaválasztás is tükrözi Plautus és közönségének nézőpontját: azok a témák kerülnek elő, amelyekre rálátásuk van, és amelyek különösen foglalkoztatják őket – a darab politikai allúziói letagadhatatlanok (ha annyira nem konkrétak is, mint a kutatók egy része véli). Az egyik ilyen fő téma, amelyet a közéleti diskurzusból a színpadra emel, érthető módon „a köz- és magánvagyon összekeverése”. A másik az *ambitio*, a hivatalokért való küzdelem, ami a hatalmon kívül szorult polgár számára a politika egyik leglátványosabb megnyilvánulása,⁹² amire elvben befolyása is lehetne a választásokon, és mégis mintha a feje fölött intéznék (hiszen arra érdemtelenek is hivatalhoz jutnak). Ilyen téma még a *luxuria*, amely minden korban irritálja a szegényebbeket, vagy a *fides* megsértése, hiszen a *fides* a nézőknek nemcsak általában, hanem *cliensi* minőségükben

89. Lásd Earl 1960, 238; Blösel 2000, 31 sk.

90. Érdekes módon talán Horatius áll hozzá a legközelebb (aki nem kapott ugyan külön fejezetet, de sok helyen segített más szövegek értelmezésben), ami a *res publicā*t irányító elit nézeteinek kritikáját illeti; lásd ehhez a *Pompa funebris* című fejezetet ebben a könyvben. Az *ex humili*, illetve *libertino patre natus* Horatius azonban a régi köztársaság helyére lépő új rendszer első éveiben-évtizedeiben ír, ami teljesen más nézőpontot és kontextust jelent, mint a köztársaság „aranykorában” alkotó Plautusé.

91. Elvben persze minden polgár a *regimen morum* hatálya alá esik (lásd Baltrusch 1989, 10 sk.), sőt pl. 214-ben – az első olyan *regimen morum* idején, amikor tudomásunk van egyszerű polgárok „lefokozásáról” az *aerariusok* közé – és 204-ben is tömegesen érintette a népet a *censorok* tevékenysége, és ezek emléke még lehetett olyan eleven, hogy Plautus támaszkodhatott rájuk a 180-as években. De mégis mindaz, amiről itt a *Trinummus*-ban szó van, hangsúlyozottan a vagyonosokra vonatkozik. Stasimus hasonszórfi cimboráinak tolvajlását és a közvagyon meglopását Stasimus *mali mores*-ét emlegető beszédében nem a *mos*, hanem a gúny köti össze.

92. A plautusi kritika háttéréhez: Bleicken 1975, 392. Polybios karakteres véleményét a kérdésről (VI. 57, 6 skk.).

is nagyon fontos, a *pauciorum gratia* pedig minden visszaélés alapja. Hogy ezek a kérdések napirenden voltak, azt nemcsak Plautustól vagy Cato fönnmaradt beszédtrövedékeiből tudjuk. Néhány éven belül meghozták a *lex Vilia annalist*,⁹³ illetve már meg is születtek az első *lex sumptuariák*,⁹⁴ amelyek áttételesen szabályozták az *ambitiót*, korlátozva a lakomára meghívható személyek számát, vagy az adható ajándék értékének korlátozásával védték a *clienseket*.⁹⁵

Ez a forráscsoport informálja Plautus mai olvasóját a közéletnek a néphez is biztosan eljutó kérdéseiről, és emellett segít jobban megérteni a *mos* és a *lex* viszonyát Plautusnál. Ezek a törvények a *mos* 3–2. századi változásaira adott reakciók, ugyanis – természeténél fogva – a *mos* nem képes gyors reagálásra: a törvények indoklásában (ha fönnmaradtak erről források) lényegében a *mos* védelme jelenik meg, s e törvények mögött (ha nem is az ő nevüket viselik) általában konzervatív *senatorok* álltak. Ugyanakkor egyértelmű lehetett Róma közvéleménye számára ezeknek a törvényeknek az eszköz volta, vagyis az, hogy milyen szerepet játszanak a *factiók* közti politikai harcokban. Másrészt hatástalanságukat is megta-
pasztalták: eleve mindegyik ún. *imperfecta* törvény, azaz tilt, de a bűnhöz nem rendel büntetést; és ha a közösség nem tudja kikényszeríteni a *mores* betartását a normaszegésre hajlamos tagjaiból, akkor az ezek ellen vétőkkel szemben sincs sok esélye. Ezek a törvények tehát (és esetleg más hasonlóak, amelyekről nincs tudomásunk)⁹⁶ nem ellensúlyozták a polgárok szemében a *pauci* politikai dominanciáját, és nem változtattak azon a képen, amelyet Stasimus megfogalmaz: *mores leges perduxerunt*.

93. Bleicken 1975, 175–176; 392.

94. Az első a *lex Metilia de fullonibus* 217-ben, lásd Baltrusch 1988, 40, 50 sk.

95. *Lex Publicia de cereis*, Macrobius: *Saturnalia* I. 7, 33. Lásd Baltrusch 1988, 61.

96. Hogy vannak információink ezekről a törvényekről, elsősorban olyan szerzőknek köszönhetjük, mint Gellius és Macrobius, ami elég jól példázza fennmaradásuk esetleges voltát.

▣ EPILOGUS

Stasimus, Plautus részeg rabszolgája a *res publica* működésének egyik legfontosabb kérdését feszegeti, mikor a törvényeket és a szokásokat élesen szembeállítja egymással. A tény, hogy erről a színpadon is beszéltek, azt mindenképpen tanúsítja, hogy a Kr. e. 2. század elején már sokakat izgató kérdés volt a *lex* és a *mos* viszonya. Ellentétbe állításuk – mint láttuk – logikus: a törvényeket a népgyűlés hozta, a *mos* pedig az elithez, a *senatus*hoz kapcsolódott. Az arisztokrácia felől nézve ideális esetben, ha a *mos maiorum* jól működik, vagyis mindenki az állam érdekeit szem előtt tartva, a bevett normák szerint politizál és él, nincs is szükség törvényekre, másképp fogalmazva: el lehet kerülni, hogy a politika a *senatus*ból kikerüljön a népgyűlésbe. Jó példa erre a már korábban is említett *Lex Villia annalis*. Ez a Kr. e. 180-ban elfogadott törvény – több mint 300 évvel az első *magistratus*ok megválasztása és másfél évszázaddal azután, hogy a *cur-sus honorum* utolsó eleme is kialakult – olyasmit ír elő, amit korábban jól (az állam működését és sikereit biztosítva) szabályozott, illetve formált a *mos*. Az anomáliák elsimításához, ha konfliktusoktól nem is mentesen, de elég volt a Rómat vezető csoport belső fegyelme.

A római köztársaság tehát évszázadokon keresztül működött rendkívül sikeresen úgy, hogy alig hoztak a politikát vagy az állam működését szabályozó törvényeket. A *magistraturák* és más intézmények száma rendkívül alacsony volt, hivatali apparátus gyakorlatilag nem létezett. Még a mai, 21. századi nyugati típusú demokráciákban is, ahol van írott alkotmány, és a politika egyik legfőbb terepe a törvényhozás, óriási szerepe van az úgynevezett politikai kultúrának, illetve a társadalom működését lehetővé tevő íratlan normáknak. Mekkora lehetett akkor a *mores* szerepe a római köztársaságban, ahol gyakorlatilag a *senatus* informális *auctoritasa* (tekintélye) kontrollálta az államot? Ha Cicero, Livius és a többi, a *res publicáról* és Róma történelméről gondolkodó szerzőnk elhallgatná a *mores* fontosságát, a kutatásnak akkor is hangsúlyoznia kellene. A római köztársaság több száz évig tartó példátlan stabilitása (amelytől elválaszthatatlan a *senatusi*

arisztokrácia uralmának stabilitása), továbbá politikai rendjének integrációs képessége és rugalmassága nem érthető meg a *mores* nélkül. A *res publica* alapvetően rögzítetlen szabályok szerint működött, és a sikerességhez mindkét elem kellett: a szabályok is és az informalitás (rögzítlenség) is. Ahogy Servius fogalmazott: *mos est lex quaedam vivendi nullo vinculo adstricta, hoc est lex non scripta* („a *mos* nem más, mint az élet valamiféle kötetlen szabálya, vagyis íratlan törvény”, in *Aen.* VIII. 316).

A *mores* kialakulásáról, gyökereiről források híján csak feltételezéseink lehetnének. Enniusnál már a *res publica* alapfogalma, Plautus már pellengetésre állítja, Cato pedig már vissza akarja hozni a züllött jelenbe a régi jó *morest*, de a Kr. e. 3–2. század fordulójánál korábbi közvetlen adatunk nincs róla. Ellenben a *res publica* korábbi működéséről vannak információink. A római politikának a kora köztársaságkorban két meghatározó eleménye volt. Az egyik a köztársasági rendszer születése, a másik a *plebeius* emancipáció, amelynek során a Rómát vezető elit kiegészített a *plebeius*okat vezető nagy családokkal, és beengedte őket soraiba. Ekkor alakult ki a *nobilitas*, amely a Kr. e. 4. század közepétől kezdve a Kr. e. 1. század közepéig irányította a *res publicát*. Észszerű feltételezésnek tűnik, hogy ezek az élmények (politikai sikerek) rányomták a bélyegüket a generációról generációra továbbadott – és közben persze új elemekkel is gyarapodó – politikai kultúrára. Brutus tette mindig is központi eleme maradt a római arisztokrácia gondolkodásának, amely többek között saját hatalmának legitimációját is a gonosz zsarnok elűzéséhez kapcsolta. Fontosabb azonban, hogy a királyság problémakörének segítségével fogalmazódik meg a személyes becsvágy és a vezető réteg kollektív uralma közti strukturális feszültség. A római politikai kultúra egyszerre tudta rendkívüli teljesítményekre sarkallni vezetőit, akik királyként és megistenülve vonulhattak fel a diadalmenetben, és visszafogni – ha kellett, kiiktatni – azokat, akiknek sikere, tehetsége, ambíciója az arisztokratikus köztársaságot fenyegette. Értjük Cicero radikális fogalmi redukcióját, mikor azt állítja, hogy a *mores* előírja a királyságra törők felkoncolását, de a politika hatékony működése esetén Tiberius Gracchus földtörvényjavaslata eleve nem vezetett volna a néptribunus és a *senatus* öldöklésbe torkolló konfliktusáig. Ugyanis a másik meghatározó politikai „élmény” – a *plebeius* emancipáció – lenyomata a római arisztokrácia „kollektív tudatában” a megegyezés kényszere és a megegyezésből fakadó siker volt. Sallustius a *Catilina összeesküvése* 9. c. ap. 1. évvel kezd a *boni mores* „uralmának” bemutatását: *concordia maxima* – „az egyetértés a lehető legnagyobb volt”. Az egyetértésnek pedig egyszerre eredménye és záloga a megfelelő politikai játékszabályok kialakítása és betartása: ez maga a *boni mores*. Mint Serviustól tudjuk, Varro

a maga „*mos*-definíciójában” is ezt az elemet, a konszenzust hangsúlyozta: *Varro vult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit* („Varro szerint a *mos* nem más, mint az egy helyen lakók közti egyetértés, mely meggyökeresedvén szokássá nemesedik”, in *Aen.* VII. 601). A közösség konszenzusa és az ezt szokássá formáló idő szükséges a *mos*hoz.

Hihetünk a forrásainknak, amelyek szerint az arisztokrácia életmódja a Kr. e. 2–1. században radikálisan átalakult: lakomák, luxusépítkezések, házasságtörés. Biztos, hogy ez alapvetően rányomta a bélyegét a kortársak politikai közérzetére, megrendítette a politikai elitbe, és ezáltal a politikába (a *res publica* működésébe) vetett bizalmat. Volt azonban egy még súlyosabb változás a *moresszal* kapcsolatban: az államon eluralkodó „törvényhozási láz”. A Gracchus testvérek fellépésétől kezdve Augustusig törvények tömege születik meg a *comitia tribután*.¹ És nemcsak a *populares* (a „néppárt”) él ezzel az eszközzel, hanem például Sulla is,² aki a Gracchus testvérek és utódaik törvényei által felforgatott *res publicát* akarja visszaállítani törvények sorával. A törvényhozás mindig is alapvető intézménye volt a *res publicának*, és a korábban hozott törvények némelyikét is súlyos konfliktusok kísérték. Amellett azonban, hogy jóval kevesebb született, a velük kapcsolatos konfrontációk javarészt a *senatusban*, illetve elsősorban a *senatusban* zajlottak. Mindenesetre a törvények születésének összehasonlító elemzése nélkül is világos: egy intézmény, a *res publicának* egy formális eszköze foglalta el a teret a *mores* előtt. Ezt kétféleképpen is megfogalmazhatjuk: a *mores* és az ezen alapuló politizálás már nem volt elég hatékony, vereséget szenvedett egy újfajta politizálással szemben – a *mores* hanyatlása tehát következménye volt a társadalmi-politikai folyamatoknak. De feltüntethető okként is: a *res publica* lényegét jelentő politikai kultúra feladása értelemszerűen hazavágta a *res publicát* is. Általában van harmadik lehetőség is, és a Kr. e. 1. századi szövegeink megértéséhez ez a leghatékonyabb: ha a kérdést a tyúk és a tojás problémájához hasonlítva eldönthetetlennek ítéljük.

Mindenesetre könnyű egyetérteni Senecával, aki a *moresben* ismeri fel a *res publica* egyik lényegi vonását, amikor már a *principatus* korából viszszatekint Caesar meggyilkolására. Ezt írja Brutusról *A jótéteményekről* című művében (II. 20, 2): „úgy vélte, hogy visszaállítható a korábbi államforma (*civitatem in priorem formam*), miután a régi szokások már eltűntek (*amis-*

1. Gruen (1974, 211–259) remekül írja le ezt a folyamatot.

2. Sulláról, mint aki a múlt helyreállítása érdekében szakított a múlttal, lásd Flower 2010, 121–134; Hodgson 2017, 17.

sis pristinis moribus)". Seneca szerint Brutus ugyan kiváló férfi, *vir magnus* volt, ám ebben a dologban súlyosan tévedett. Ugyanis nem csak a kiváló férfiakra épült a *res publica*. Indoklásként Seneca nem idézi a kiskorában memoriterként megtanult, e kötetben általunk is többször felidézett Ennius-sort, de mi megtesszük helyette: *moribus antiquis res stat Romana virisque*, „régí szokásokra és férfiakra épül a római állam”.

BIBLIOGRÁFIA

- Adamik T. 1994. *Római irodalom az aranykorban*. Pécs.
- Adamik T. 2006. A római év és a *Lupercalia*. *Vallástudományi Szemle* 2/1, 78–92.
- Adema, S. M. 2017. *Speech and Thought in Latin War Narratives*. Leiden–Boston.
- Albrecht, M. v. 1979. Ennius 'Annales'. In E. Burck (szerk.): *Das römische Epos*. Grundriss der Literaturgeschichte nach Gattungen. Darmstadt, 33–44.
- Albrecht, M. v. 2003. *A római irodalom története*. I. Ford. Tar Ibolya. Budapest (eredetileg: *Geschichte der römischen Literatur*. München, 1992).
- Alföldy G. 1996. *Római társadalomtörténet*. Ford. Borhy László. Budapest (eredetileg: *Römische Sozialgeschichte*. Wiesbaden, 1975).
- Allen, W. 1954. Sallust's Political Career. *Studies in Philology* 51/1, 1–14.
- Altheim, F. 1938. *A History of Roman Religion*. London.
- Anderson, W. S. 1979. Plautus' 'Trinummus'. The Absurdity of Officious Morality. *Traditio* 35, 333–345.
- Arendt, H. 1991. *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest (eredetileg: *On Revolution*. New York, 1963).
- Asheri, D. – Corcella, A. – Lloyd, A. 2007. *A Commentary on Herodotus Books I–IV*. Oxford.
- Assmann, J. 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest (eredetileg: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, 1992).
- Astin, A. E. 1978. *Cato the Censor*. Oxford.
- Austin, R. G. 1971. *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus with a Commentary*. Oxford.
- Austin, R. G. 1977. *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus with a Commentary*. Oxford.
- Badian, E. 1958. *Foreign Clientelae 264–70 B.C.* Oxford.
- Badian, E. 1972. Tiberius Gracchus and the Beginning of the Roman Revolution. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* I. 1. Berlin – New York, 668–731.
- Badian, E. 1990. The Consuls, 179–49 BC. *Chiron* 20, 371–413.
- Badian, E. 1996. Tribuni plebis and res publica. In J. v. Linderski (szerk.): *Imperium sine fine. T. Robert S. Broughton and the Roman Republic*. Historia Einzelschriften 105. Stuttgart, 187–213.
- Bahtyin, M. 1982. *Francois Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Budapest.
- Baltrusch, E. 1989. *Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit*. Vestigia 41. München.
- Beard, M. – North, J. – Price, S. 1998. *Religions of Rome*. I–II. Cambridge.

- Beare, W. 1978. Plautus und sein Publikum. In E. Lefèvre (szerk.): *Die römische Komödie. Plautus und Terenz*. Wege der Forschung 236. Darmstadt, 135–145.
- Bell, A. J. E. 1997. Cicero and the Spectacle of Power. *Journal of Roman Studies* 87, 1–22.
- Benz, L. 1990. Megaronides *Censorius*. Eine anticononische Konzeption im plautinischen Trinummus? In J. Blänsdorf (szerk.): *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*. Tübingen, 55–68.
- Bernard, J.-E. 2015. Portraits of Peoples. In B. Mineo (szerk.): *A Companion to Livy*. Oxford, 40–51.
- Bettini, M. 2000. *Mos, mores* und *mos maiorum*. Die Erfindung der 'Sittlichkeit' in der Römischen Kultur. In M. Braun – A. Haltenhof – F.-H. Mutschler (szerk.): *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* München–Leipzig, 303–352.
- Bleicken, J. 1968. *Das Volkstribunat der klassischen Republik. Studien zu seiner Entwicklung zwischen 287 und 133 v. Chr.* Zetemata 13. München.
- Bleicken, J. 1975. *Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*. Berlin – New York.
- Bleicken, J. 1981a. Die Nobilität der römischen Republik. *Gymnasium* 88, 236–253 (= in uő 1998. *Gesammelte Schriften*. I. Stuttgart, 466–483).
- Bleicken, J. 1981b. Das römische Volkstribunat. Versuch einer Analyse seiner politischen Funktion in republikanischer Zeit. *Chiron* 11, 87–108.
- Blösel, W. 1998. Die Anakyklosistheorie und die Verfassung Roms im Spiegel des sechsten Buches des Polybios und von Ciceros *de re publica*, Buch II. *Hermes* 126, 31–57.
- Blösel, W. 2000. Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero. In B. Linke – M. Stemmler (szerk.): *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*. Historia Einzelschriften 141. Stuttgart, 25–98.
- Borzsák I. 1990. *A római történeti hagyomány kialakulása*. Budapest.
- Borzsák I. (szöveggond, bev., jegyz.) 1992. Tacitus: *Agricola*. Auctores Latini XXIII. Budapest.
- Braun, M. 2000. *Moribus vivo antiquis!* Bemerkungen zur Moral in Plautus' *Trinummus*. In Braun–Haltenhof–Mutschler 2000, 185–203.
- Braun, M. – Haltenhof, A. – Mutschler, F.-H. (szerk.) 2000. *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* München–Leipzig.
- Brelich, A. 2008. *Római variációk az eredet témájára*. Ford. Nagy Andrea. Budapest (eredetileg: *Tre variazioni romane sul tema delle origini*. Roma, 1955).
- Briscoe, J. 1993. Some Notes on Valerius Maximus. *Sileno* 19, 395–408.
- Brósz R. – Pólay E. 1991⁶. *Római jog*. Budapest.
- Broughton, T. R. S. 1955/1960. *The Magistrates of the Roman Republic*. New York.
- Broughton, T. R. S. 1972. Senate and Senators of the Roman Republic. The Prosopographical Approach. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* I. 1. Berlin – New York, 250–265.
- Brunt, P. A. 1982. Nobilitas and Novitas. *Journal of Roman Studies* 72, 1–17.
- Brunt, P. A. 1988. *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*. Oxford.

- Brunt, P. A. – Moore, J. M. (kiad.) 1967. *Res Gestae Divi Augusti with an Introduction and Commentary*. Oxford.
- Buchwald, W. 1964. Morem gerere. *Museum Helveticum* 21, 180–182.
- Burck, E. (szerk.) 1979a. *Das römische Epos*. Grundniss der Literaturgeschichten nach Gattungen. Darmstadt.
- Burck, E. 1979b. Vergils 'Aeneis'. In uő (szerk.) *Das römische Epos*. Grundniss der Literaturgeschichten nach Gattungen. Darmstadt, 51–119.
- Burckhardt, L. A. 1988. *Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik*. Historia Einzelschriften 57. Stuttgart.
- Burckhardt, L. A. 1990. The Political Elite of the Roman Republic. Comments on Recent Discussions of the Concepts *nobilitas* and *homo novus*. *Historia* 39, 77–99.
- Burke, P. 1991. *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Ford. Bérczes Tibor. Budapest.
- C. *Sallustius Crispus összes művei*. Ford. Kurcz Ágnes. Budapest, 1978.
- Campbell, G. L. 2003. *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De Rerum Natura Book Five, Lines 772–1104*. Oxford.
- Cape, R. W., Jr. 1997. Persuasive History. Roman Rhetoric and Historiography. In W. J. Dominik (szerk.): *Roman Eloquence. Rhetoric in Society and Literature*. London, 212–228.
- Chlup, J. T. 2009. *Maiores clarior Victoria*. Hannibal and Tarentum in Livy. *Classical World* 103/1, 17–38.
- Christ, K. 1979. *Krise und Untergang der römischen Republik*. Darmstadt.
- Christes, J. 1986. Lucilius. J. Adamietz (szerk.): *Die römische Satire*. Grundniss der Literaturgeschichten nach Gattungen. Darmstadt, 57–122.
- Coarelli, F. 1972. Il sepolcro degli Scipioni. *DArch* 6, 36–106.
- Coing, H. 1996. *A jogfilozófia alapjai*. Ford. Szabó B. Budapest (eredetileg: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Berlin, 1950).
- Conte, G. B. 1994. *Latin Literature. A History*. Transl. by Joseph B. Solodow. Baltimore.
- Corbeill, A. 2001. Education in the Roman Republic. Creating Traditions. Y. Lee Too (szerk.): *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden–Boston–Köln, 261–287.
- Cornell, T. J. 1989. Rome and Latium to 390 B.C. *The Cambridge Ancient History (CAH²)* VII. 2. Cambridge.
- Cornell, T. J. 1995. *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars c. 1000–264 BC*. London – New York.
- Courtney, E. (kiad.) 1995. *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*. American Classical Studies 36. Atlanta.
- Deli G. 2009a. Érték és valóság határán: A jóerköles kezdetei. *Jog – Állam – Politika* 2, 55–79.
- Deli G. 2009b. Érték és valóság határán: A jóerköles története II. *Jog – Állam – Politika* 3, 110–135.
- De Libero, L. 1996. *Die archaische Tyrannis*. Stuttgart.
- Dench, E. 1995. *From Barbarians to New Men. Greek, Roman, and Modern Perceptions of Peoples from the Central Apennines*. Oxford.
- Develin, R. 1985. *The Practice of Politics at Rome 366–167 B.C.* Collection Latomus 188. Bruxelles.
- Diódsi Gy. (szerk.) 1991. *A római jog világa*. Budapest.
- Dixon, S. 1992. *The Roman Family*. Baltimore.

- Drummond, A. 1995. *Law, Politics and Power. Sallust and the Execution of the Catilinarian Conspirators*. Historia Einzelschriften 93. Stuttgart.
- Duby, G. – Lardreau, G. 1993. *Párbeszéd a történelemről*. Ford. Szilágyi Gábor. Budapest (eredetileg: *Dialogues*. Paris, 1980).
- Dumézil, G. 1986. *Mítosz és eposz. Tanulmányok*. Ford. Fridli Judit. Budapest.
- Earl, D. C. 1960. Political Terminology in Plautus. *Historia* 9, 235–243.
- Earl, D. C. 1961. *The Political Thought of Sallust*. Cambridge.
- Earl, D. C. 1967. *The Moral and Political Tradition of Rome*. Ithaca, N.Y.
- Eco, U. 1992. Interpretation and History. In S. Collini (szerk.): *Interpretation and Over-interpretation*. Cambridge. (Magyarul: Interpretáció és történelem. *Helikon* 47, 2001, 490–503. Ford. Vankó Annamária.)
- Eliade, M. 1993. *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem*. Ford. Pásztor Péter. Budapest.
- Erkell, H. 1952. *Augustus, Felicitas, Fortuna*. Göteborg.
- Evans, J. A. S. 1991. *Herodotus, Explorer of the Past. Three Essays*. Princeton.
- Feldherr, A. 1997. Livy's Revolution. Civic Identity and the Creation of the *Res Publica*. In T. Habinek – A. Schiesaro (szerk.): *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge, 136–157.
- Feldherr, A. 1998. *Spectacle and Society in Livy's History*. Berkeley.
- Feldherr, A. 2007. The Translation of Catiline. In J. Marincola (szerk.): *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Oxford, 385–390.
- Ferenczi A. 2010. *Vergilius harmadik évezrede*. Budapest.
- Finley, M. I. 1975. *The Use and Abuse of History*. London.
- Finley, M. I. 1995. *Politika az ókorban*. Ford. Greskovits Endre. Budapest.
- Fiske, G. 1920. *Lucilius and Horace*. Madison.
- Flaig, E. 1995a. Die Pompa Funerbris. Adelige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik. In O. G. Oexle (szerk.): *Memoria als Kultur*. Göttingen, 115–148.
- Flaig, E. 1995b. Entscheidung und Konsens. Zu den Feldern der politischen Kommunikation zwischen Aristokratie und Plebs. In M. Jehne (szerk.): *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*. Historia Einzelschriften 96. Stuttgart, 77–127.
- Fleck, M. 1993. *Cicero als Historiker*. Stuttgart.
- Flower, H. I. 1995. *Fabulae Praetextae* in Context. When Were Plays on Contemporary Subjects Performed in Republican Rome? *Classical Quarterly* 45, 170–190.
- Flower, H. I. 1996. *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford.
- Flower, H. I. 2010. *Roman Republics*. Princeton.
- Forsythe, G. A. 2005. *Critical History of Early Rome from Prehistory to the First Punic War*. Berkeley–London.
- Földi A. – Hamza G. 1997. *A római jog története és intézményei*. Budapest.
- Fraenkel, E. 1957. *Horace*. Oxford.
- Fraenkel, E. 1962. Zum Text von *Aeneis* 6, 852. *Museum Helveticum* 19, 133–134.
- Francis, D. 1993. *Tétre, helyre, befutóra*. Ford. Fencsik Flóra. Budapest (eredetileg: *Break In*. Oxford, 1985).
- Frank, T. 1932. Some Political Allusions in Plautus' *Trinummus*. *American Journal of Philology* 53, 152–156.

- Fratantuono, L. M. – Smith, A. R. 2018. *Virgil: Aeneid 8. Text, Translation, and Commentary*.
- Freudenburg, K. 2001. *Satires of Rome. Threatening Poses from Lucilius to Juvenal*. Cambridge.
- Galinsky, K. 1996. *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*. Princeton.
- Gärtner, Th. 2011. Cotta bei Sallust und Perikles bei Thukydides – eine übersehene Parallele. *Historia* 60/1, 122–125.
- Gehrke, H.-J. 1994a. Römischer *mos* und griechische Ethik. Überlegungen zum Zusammenhang von Akkulturation und politischer Ordnung im Hellenismus. *Historische Zeitschrift* 258, 593–622.
- Gelzer, M. 1912. *Die Nobilität der römischen Republik*. Berlin (angolul: *The Roman Nobility*. Oxford, 1969).
- Gjerstad, E. 1972. Innenpolitische und militärische Organisation in frühromischer Zeit. In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* I. 1. Berlin – New York, 136–188.
- Gorman, R. J. – Gorman, V. B. 2014. *Corrupting Luxury in Ancient Greek Literature*. Ann Arbor.
- Görler, W. 1984. Zum *virtus*-fragment des Lucilius 1326–1338 M und zur Geschichte der stoischen Güterlehre. *Hermes* 112, 445–457.
- Griffin, M. 1989. Philosophy, Politics, and Politicians at Rome. In M. Griffin – J. Barnes (szerk.): *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford, 1–37.
- Gruen, E. S. 1974. *The Last Generation of the Roman Republic*. Berkeley – Los Angeles.
- Gruen, E. S. 1982. Greek Πίστις and Roman Fides. *Athenaeum* 60, 50–68.
- Gruen, E. S. 1992. *Cultural and National Identity in Republican Rome*. Ithaca.
- Gruen, E. S. 1995. The ‘Fall’ of the Scipios. In *Leaders and Masses in the Roman World. Studies in the Honor of Zvi Yavetz. Mnemosyne*, Supplement 139. Leiden, 59–80.
- Grüll T. 2007. *Az utolsó birodalom*. Budapest.
- Grüll T. 2010. Pax Romana – alulnézetben. Hogyan látták a zsidók a római békét? *Ókor* 9/1, 27–36.
- Habinek, T. 1998. *The Politics of Latin Literature*. Princeton.
- Haffter, H. 1973. Die altrömische Komödie. In E. Lefèvre (szerk.): *Die römische Komödie: Plautus und Terenz*. Wege der Forschung 236. Darmstadt, 93–109.
- Hahn I. 1969. A *plebs urbana* a köztársaság válságos időszakában. *Antik Tanulmányok* 14, 17–43.
- Hahn I. 1974. A *plebeiusok* és a nemzeti társadalom. *Antik Tanulmányok* 19, 152–176.
- Hahn I. 1978. Utószó. In *C. Sallustius Crispus összes művei*. Ford. Kurcz Ágnes. Budapest, 1978, 167–201.
- Hammer, D. 2014. *Roman Political Thought. From Cicero to Augustine*. Cambridge.
- Hamza G. 1975. Cicero *De re publicá*-ja és az antik állambölcselet. In Cicero: *Az állam*. Ford. Hamza Gábor és Havas László. Budapest.
- Harmon, D. P. 1978. *The Public Festivals of Rome. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II. 16. 2. Berlin – New York, 1440–1468.
- Harrauer, Ch. 2010. Die Lupercalia im Kontext der Februar-Feste. In Czeglédy A. et al. (szerk.): *Pietas non sola Romana*. Budapest, 310–331.
- Harris, W. V. 1979. *War and Imperialism in Republican Rome, 327–70 B.C.* Oxford.
- Hart, H. L. A. 1995. *A jog fogalma*. Ford. Takács Péter. Budapest.

- Havas L. (kiad.) 1967. *Cicero Catilina elleni első beszéde. Oratio in Catilinam I.* Auctores Latini I. Budapest.
- Havas L. 1995. Cicero és Róma alapításának hétszázadik évfordulója. In *Cicero öröksége. Hereditas Ciceroniana. Tanulmányok a szónok-politikus születésének 2100. évfordulója alkalmából.* AGATHA – Studia ad philologiam classicam pertinentia quae in aedibus universitatis Debreceniensis rediguntur I. Debrecen, 45–59.
- Hegyi W. Gy. 2000. Állam és gazdaság a tyrannosok korában: történet és történelem. *Sic itur ad astra* 12/2, 155–180.
- Hegyi W. Gy. 2009. Ősök, maszkok, utódok. *A pompa funebris* Rómában. *Ókor* 8/3–4, 70–77.
- Hegyi W. Gy. 2014. Horatius és Augustus. In Manhercz O. (szerk.): *Historia critica: tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Történeti Intézetéből.* Budapest, 41–51.
- Heinze, R. 1925. Auctoritas. *Hermes* 60, 348–366 (= uő 1972⁴. *Vom Geist der Römertums.* Szerk. E. Burck. Darmstadt, 43–58).
- Hellegouarc’h, J. 1963. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république.* Paris.
- Hodgson, L. 2017. *Res Publica and the Roman Republic.* Oxford.
- Hoffmann Zs. 1977. A *mos maiorum*-eszmény parodizálása Plautusnál. *Antik Tanulmányok* 24, 151–157.
- Hoffmann Zs. 1989–90. A *honos* értefogyalom Plautus komédiáiban. *Antik Tanulmányok* 34, 25–31.
- Hopkins, K. 1983. *Death and Renewal.* Sociological Studies in Roman History 2. Cambridge.
- Hopkins, K. 1991. From Violence to Blessing. Symbols and Rituals in Ancient Rome. In A. Molho – K. Raafaub – J. Emlen (szerk.): *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy.* Stuttgart, 479–498.
- Horváth B. 1995. *Jogszociológia.* Budapest.
- Hölkeskamp, K.-J. 1987. *Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jhdt. v. Chr.* Stuttgart.
- Hölkeskamp, K.-J. 1993. Conquest, Competition and Consensus. Roman Expansion in Italy and the Rise of the Nobilitas. *Historia* 42, 12–39.
- Hölkeskamp, K.-J. 1995. *Oratoris maxima scaena.* Reden vor dem Volk in der politischen Kultur der Republik. In M. Jehne (szerk.): *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik.* Historia Einzelschriften 96. Stuttgart, 11–49.
- Jármí V. 2013. A gens Fabia emlékezete: szöveg és hagyomány. In Takács L. (szerk.): *Szöveg és hagyomány.* Piliscsaba, 39–54.
- Jármí V. 2015. A halogató Fabius Maximus és a nemzeti emlékezet átalakulása Augustus korában. *Ókor* 14/1, 41–50.
- Jehne, M. (szerk.) 1995a. *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik.* Historia Einzelschriften 96. Stuttgart.
- Jehne, M. 1995b. Einführung: Zur Debatte um die Rolle des Volkes in der römischen Politik. In uő (kiad.): *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik.* Historia Einzelschriften 96. Stuttgart, 1–9.
- Jehne, M. 1995c. Die Beeinflussung von Entscheidungen durch „Bestechung“. Zur Funktion des *ambitus* in der römischen Republik. In uő (szerk.): *Demokratie in*

- Rom? *Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*. Historia Einzelschriften 96. Stuttgart, 51–76.
- Jehne, M. 2000. Jovialität und Freiheit. Zur Institutionalität der Beziehungen zwischen Ober- und Unterschichten in der römischen Republik. In B. Linke – M. Stemmler (szerk.): *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*. Historia Einzelschriften 141. Stuttgart, 207–236.
- Jhering, R. v. 1894–1907⁵. *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. I–III. Leipzig (reprint: 1968).
- Jones, C. P. 1991. *Plutarch and Rome*. Oxford.
- Kapitánffy I. 1977/78. Griechische Geschichtsschreibung und Ethnographie in der Spätantike. *Annales Universitatis Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae* 5/6, 29–143.
- Kaser, M. 1939. *Mos maiorum* und Gewohnheitsrecht. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 59, 52–101.
- Kaser, M. 1971². *Das Römische Privatrecht*. HdAW. III. 3. 1. München.
- Keaveney, A. 2005². *Sulla. The Last Republican*. London – New York.
- Kennedy, G. A. 1994. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton.
- Kerényi K. 1949. Wolf und Ziege am Lupercalienfest. In uő: *Niobe*. Zürich, 136–147.
- Kerényi K. 1977. *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Budapest.
- Kerényi K. 1999. *Az isteni orvos*. Budapest.
- Kierdorf, W. 1980. *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*. Beiträge zur Klassischen Philologie 106. Meisenheim–Glan.
- Konstan, D. 1997. *Friendship in the Classical World*. Cambridge.
- Kopeczky R. 2009. Hannibal disznaja. *Ókor* 8/2, 59–61.
- Koselleck, R. 2003. *Elmúlt jövő*. Ford. Hidas Zoltán és Szabó Márton. Budapest (eredetileg: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979).
- Kozák D. 2015. Isteni önéletrajz. A *Res gestae divi Augusti* műfajai és kontextusai. *Ókor* 14/1, 23–32.
- Kozák D. 2016. Két (rom)város története. Saguntum és Capua a második pun háború után. *Ókor* 15/4, 26–34.
- Kőríz I. 2004a. Berzsenyi-lustrum. *Irodalomtörténeti Közlemények* 108, 729–760.
- Kőríz I. 2004b. Szerencsétlen-e Catullus, és ha igen, miért nem. In Horváth L. – Laczkó K. – Mayer Gy. – Takács L. (szerk.) *GENEZIA. Tanulmányok Bollók János emlékére*. Budapest, 701–707.
- Köves-Zulauf, Th. 1990. Das Lachen der *Luperci*. In uő: *Römische Geburtsriten*. München, 221–289.
- Köves-Zulauf, Th. 1995a. *Bevezetés a római vallás és munda történetébe*. Budapest.
- Köves-Zulauf, Th. 1995b. A játékrontó Clodius – Cicero halálos ellensége. In *Cicero öröksége. Hereditas Ciceroniana. Tanulmányok a szónok-politikus születésének 2100. évfordulójára alkalmából*. AGATHA – Studia ad philologiam classicam pertinentia quae in aedibus universitatis Debreceniensis rediguntur I. Debrecen, 5–16.
- Kremer, B. 1994. *Das Bild der Kelten bis in augusteische Zeit. Studien zur Instrumentalisierung eines antiken Feindbildes bei griechischen und römischen Autoren*. Stuttgart.

- Kruschwitz, P. 1998. Die Datierung der Scipionenelogen CLE 6 und 7. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 122, 273–285.
- Kunkel, W. 1964. *Römische Rechtsgeschichte*. Weimar.
- Lancel, S. 2005. *Hannibál*. Ford. Kopeckzy Rita. Budapest (eredetileg: *Hannibal*. Paris, 1995).
- Lefèvre, E. (szerk.) 1973. *Die römische Komödie: Plautus und Terenz*. Wege der Forschung 236. Darmstadt.
- Levene, D. S. 2010. *Livy on the Hannibalic War*. Oxford.
- Lind, L. R. 1979. The Tradition of Roman Moral Conservatism. In C. Deroux (szerk.): *Studies in Latin Literature and Roman History*. Vol. 1. Bruxelles, 7–58.
- Lind, L. R. 1986. The Idea of the Republic and the Foundation of Roman Political Liberty. In C. Deroux (szerk.): *Studies in Latin Literature and Roman History*. Vol. 4. Bruxelles, 44–108.
- Lind, L. R. 1994. Thought, Life, and Literature at Rome. The Consolidation of Culture. In C. Deroux (szerk.): *Studies in Latin Literature and Roman History*. Vol. 7. Bruxelles, 5–71.
- Linke, B. 2000. *Religio* und *res publica*. Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln im republikanischen Rom. In Linke–Stemmler 2000, 269–298.
- Linke, B. – Stemmler, M. 2000. Institutionalität und Geschichtlichkeit in der römischen Republik. Einleitende Bemerkungen zu den Forschungsperspektiven. In Linke–Stemmler 2000, 9–24.
- Linke, B. – Stemmler, M. (szerk.) 2000. *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*. Historia Einzelschriften 141. Stuttgart.
- Lintott, A. 1987. Democracy in the Middle Republic. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 104, 34–52.
- Lintott, A. W. 1999. *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford.
- Litchfield, H. W. 1914. National *exempla virtutis* in Roman Literature. *Harvard Studies in Classical Philology* 25, 1–71.
- Lomas, K. 2015. Rome, Magna Graecia, and Sicily in Livy from 326 to 200 BC. In B. Mineo (szerk.): *A Companion to Livy*. Oxford, 52–64.
- Lowrie, M. 1997. *Horace's Narrative Odes*. Oxford.
- Luce, T. J. 1977. *Livy. The Composition of His History*. Princeton.
- Lyne, R. O. A. M. 1995. *Horace. Behind the Public Poetry*. New Haven – London.
- MacKendrick, P. 1995. *The Speeches of Cicero. Context, Law, Rhetoric*. London.
- MacMullen, R. 1980. Roman Elite Motivation, Three Question. *Past and Present* 88, 3–16.
- Makk F. – Tar I. (szerk., bev. és jegyz.) 1970. Sallustius: *De coniuratione Catilinae*. Auctores Latini XII. Budapest.
- Marincola, J. 2010. Eros and Empire. Virgil and the Historians on Civil War. In CH. S. Kraus – J. Marincola – Ch. Pelling (szerk.): *Ancient Historiography and Its Contexts*. Oxford.
- Marsh, F. B. 1971³. *A History of the Roman World from 146 to 30 B.C.* London.
- Márton, J. 1818. *Lexicon trilingue Latino-hungarico-germanicum*. I–II. Viennae.
- Maslov, G. 1984. Valerius Maximus and Roman Historiography. A Study of the *exempla* Tradition. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II. 32. 1. Berlin – New York, 437–496.

- Mauss, M. 2000. Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcseré formája és értelme az archaikus társadalmakban. In uő: *Szociológia és antropológia*. Budapest, 195–342.
- McDonald, A. H. 1938. Scipio Africanus and Roman Politics in the Second Century B.C. *Journal of Roman Studies* 38, 153–164.
- McDonnell, M. 2006. *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*. Cambridge.
- McGlew, J. F. 1993. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. New York.
- McGushin, P. 1977. *C. Sallustius Crispus, Bellum Catilinae. A Commentary*. Mnemosyne 45. Leiden.
- McLynn, N. 2008. Crying Wolf. The Pope and the Lupercalia. *Journal of Roman Studies* 98, 161–175.
- Meier, Ch. 1966. *Res publica amissa. Eine Studie zur Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*. Wiesbaden–Frankfurt.
- Millar, F. 1984. The Political Character of the Classical Roman Republic, 200–151 B.C. *Journal of Roman Studies* 74, 1–19.
- Millar, F. 1986. Politics, Persuasion and the People before the Social War 150–90 B.C. *Journal of Roman Studies* 76, 1–11.
- Millar, F. 1989. Political Power in Mid-Republican Rome. Curia or Comitium? *Journal of Roman Studies* 79, 138–150.
- Millar, F. 1998. *The Crowd in Rome in the Late Republic*. Ann Arbor.
- Mócsy A. 1974. *Pannonia a korai császárság idején*. Budapest.
- Mohay G. 2016. *Filozófiai koncepciók Polybios történetírásában*. Piliscsaba.
- Mommsen, Th. 1886. Die Scipionenprozesse. *Hermes* 1, 161–216.
- Mommsen, Th. 1887³. *Römisches Staatsrecht*. II. 1. Leipzig.
- Mommsen, Th. 1912². *Römische Geschichte*. I–II. Berlin.
- Mueller, H.-F. 2002. *Roman Religion in Valerius Maximus*. London.
- Mutschler, F.-H. 2000. Norm und Erinnerung. Anmerkungen zur sozialen Funktion von historischem Epos und Geschichtsschreibung im 2. Jh. v. Chr. In M. Braun – A. Haltenhof – F.-H. Mutschler (szerk.): *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* München–Leipzig, 87–124.
- Nagy O. 1989. *A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák*. Budapest.
- Németh Gy. 1996. Két gyászbeszéd. In uő: *A zsarnokok utópidiája*. Budapest, 233–252.
- Németh Gy. 1999. *A polisok világa*. Budapest.
- Nippel, W. 1990. *Griechen, Barbaren und 'Wilde'. Alte Geschichte und Sozialanthropologie*. Frankfurt am Main.
- Noetlich, K. L. 1987. Bestechung, Beszechlichkeit und die Rolle des Geldes in der spartanischen Aussen- und Innenpolitik vom 7-8. Jh. v. Ch. *Historia* 36, 129–170.
- Norden, E. (kiad., komm.) 1903. *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*. Leipzig.
- North, J. 1990. Democratic Politics in Republican Rome. *Past & Present* 126, 3–21.
- North, J. A. 2008. Caesar at the Lupercalia. *Journal of Roman Studies* 98, 144–160.
- Nótári T. 2006. *Jog, vallás és retorika*. Szeged.
- Oakley, S. P. (komm.) 1997/1998. *A Commentary on Livy Book VI–X*. Oxford.
- Ogilvie, R. M. (komm.) 1965. *A Commentary on Livy Books I–V*. Oxford.
- O’Gorman, E. 2007. The Politics of Sallustian Style. In J. Marincola (szerk.): *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Oxford, 379–385.
- Orlin, E. 2007. Augustan Religion and the Reshaping of Roman Memory. *Arethusa* 40/1, 73–92.

- Panitschek, P. 1989. Sp. Cassius, Sp. Maclius, M. Manlius als *exempla maiorum*. *Philologus* 133, 231–245.
- Panoussi, V. 2009. *Greek Tragedy in Vergil's Aeneid. Ritual, Empire, and Intertext*. Cambridge.
- Paul, G. M. 1984. *A Historical Commentary on Sallust's Bellum Jugurthinum*. ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 13. Liverpool.
- Peter, H. 1914². *Historicorum Romanorum Reliquiae*. I. Leipzig.
- Pfeilschifter, R. 2000. Andere Länder, andere Sitten? *Mores* als Argument in der republikanischen Außenpolitik. In Linke–Stemmler 2000, 99–140.
- Plautus, Titus Maccius 1977. *Vígjátékai*. I–II. Ford. Devecseri Gábor. Budapest.
- Plautus 1916–1938. *Plays*. I–V. Kiad., ford. P. Nixon. Loeb Classical Library. Cambridge–London (repr. 1984).
- Pólay E. 1965. *A censori regimen morum és az ún. házi bíraskodás*. *Acta Juridica et Politica* 12/4, 3–7.
- Powell, J. E. 1977. *A Lexicon to Herodotus*. Hildesheim.
- Pöschl, V. 1970. Die Reden Caesars und Catos in Sallusts *Catilina*. In uő (szerk.): *Sallust*. Darmstadt, 368–397.
- Ramsey, J. T. 2007². *Sallust's Bellum Catilinae with Introduction and Commentary*. Oxford.
- Raschke, W. J. 1987. *Arma pro amico*. Lucilian Satire at the Crisis of the Roman Republic. *Hermes* 115, 299–318.
- Raschke, W. J. 1990. The *virtus* of Lucilius. *Latomus* 49, 352–347.
- Rawson, E. 1991. *Roman Culture and Society*. Oxford.
- Reiter, W. L. 1978. M. Fulvius Flaccus and the Gracchian Coalition. *Atheneum* 56, 125–144.
- Ridley, R. T. 1996. T. R. S. Broughton and Friedrich Münzer. In J. Linderski (szerk.): *Imperium sine fine. T. Robert S. Broughton and the Roman Republic*. Historia Einzelschriften 105. Stuttgart, 43–55.
- Ritoók Zs. (szerk.) 1988. *Görög történetírók*. Budapest.
- Ritoók Zs. 1981. Vergilius. *Theologiai Szemle* 24, 357–362.
- Robinson, M. (komm.) 2011. *A Commentary on Ovid's Fasti, Book 2*. Oxford.
- Rosenstein, N. 2012. *Rome and the Mediterranean 290 to 146 BC. The Imperial Republic*. Edinburgh.
- Ruebel, J. S. 1977. Cato and Scipio Africanus. *Classical World* 71/3, 161–173.
- Rudd, N. 1966. *The Satires of Horace*. Cambridge.
- Rung Á. 2015. Aeneas, az etruszk antihős. In Bárány I. – Bolonyai G. – Ferenczi A. – Vér Á. (szerk.): *Studia classica. Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből*. Budapest, 261–288.
- Sallustius Crispus, Caius 1910. *Összes munkái*. Ford. Cserép József. Budapest.
- Scanlon, Th. 1980. *The Influence of Thucydides on Sallust*. Heidelberg.
- Schanbacher, D. 2000. *Ius und mos*. Zum Verhältnis rechtlicher und sozialer Normen. In Braun–Haltenhof–Mutschler 2000, 353–371.
- Schmähling, E. 1938. *Die Sittenaufsicht des Censoren. Ein Beitrag zur Sittengeschichte der römischen Republik*. Würzburger Studien 12. Stuttgart.
- Scholz, U. W. 1986. Die 'Satura' des Q. Ennius. In J. Adamietz (szerk.): *Die römische Satire*. Grundriss der Literaturgeschichte nach Gattungen. Darmstadt, 25–53.

- Scholz, U. W. 2000. Die *sermones* des Lucilius. In Braun–Haltenhof–Mutschler 2000, 217–235.
- Scullard, H. H. 1970. *Scipio Africanus. Soldier and Politician*. Bristol–London.
- Scullard, H. H. 1973. *Roman Politics 220–150 B. C.* Oxford.
- Scullard, H. H. 1989. Carthage and Rome. In F. W. Walbank et al. (szerk.): *Cambridge Ancient History (CAH²)* VII. 2. Cambridge, 486–572.
- Segal, E. 1968. *Roman Laughter. The Comedy of Plautus*. Cambridge.
- Segal, E. 1974. The Purpose of the *Trinummus*. *American Journal of Philology* 95, 252–264.
- Sherwin-White, A. N. 1956. Violence in Roman Politics. *Journal of Roman Studies* 46, 1–9.
- Simmel, G. 1973. A titok és a titkos társadalom. In Somlai P. (szerk.): *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, 311–345.
- Skutsch, O. (kiad. és komm.) 1985. *The Annals of Q. Ennius*. Oxford.
- Somfai P. 2016. *Commune sepulcrum*. Trója „catullusi” emlékezete Vergilius *Aeneis*-ben. *Ókor* 15/4, 35–41.
- Staveley, E. S. 1989. Rome and Italy in the Early Third Century. In F. W. Walbank et al. (szerk.): *The Cambridge Ancient History. VII² 2: The Rise of Rome to 220 B.C.* Cambridge, 420–455.
- Steinwenter, A. 1933. *Mores*. *RE* 16. 1, 290–298.
- Stemmler, M. 2000. *Auctoritas exempli*. Zur Wechselwirkung von kanonisierten Vergangenheitsbildern und gesellschaftlicher Gegenwart in der spätrepublikanischen Rhetorik. *Historia Einzelschriften* 141, 141–206.
- Syme, R. 1939. *The Roman Revolution*. Oxford.
- Syme, R. 1958. *Tacitus*. Oxford.
- Syme, R. 1964. *Sallust*. Berkeley – Los Angeles.
- Szegedy-Maszák A. 1978. Legends of the Greek Lawgivers. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19, 199–209.
- Szekeres Cs. 2008. Filozófia és politika Cicerónál. *Ókor* 7/3, 27–34.
- Szekeres Cs. 2013. A római politikai elit jogi és filozófiai képzése a köztársaságkorban. *Ókor* 12/4, 36–42.
- Szekeres Cs. 2015. A *mos maiorum* körébe tartozó normák megsértésének következményei a Kr.e. I. századi Rómában. In Tóth O. (szerk.): *Tempora mutantur. Tanulmányok az időről és a bűnről*. Debrecen, 263–277.
- Szekeres Cs. 2016. Cicero és a történetírás törvényei. *Ókor* 15/3, 61–68.
- Szilágyi J. Gy. 1942. Dulce malum. In uő: *Paradigmák*. Budapest, 9–20.
- Szilágyi J. Gy. 1977. Plautus és magyar fordítása. In Plautus 1977, II. 549–576.
- Szűcs J. 1992. *A magyar nemzeti tudat kialakulása*. Szeged.
- Tacitus 1980. *Összes művei*. I–II. Ford., utószó és jegyz. Borzsák István. Budapest.
- Takács L. 2014. *A római földmérés*. Máriabesnyő.
- Tamás Á. 2017. Tévelygő tekintetek. Lucretiusi poétika Catullus 64. *carmen*-ében. *Ókor* 16/1, 27–40.
- Taylor, L. R. 1962. Forerunners of the Gracchi. *Journal of Roman Studies* 52, 19–27.
- Téglásy K. 2004. *Virtus et parsimonia*. M. P. Cato alakjának meghatározó vonásai források tükrében. *Sic itur ad astra* 16/4, 5–24.
- Téglásy K. 2007. Scipio szerencséje – Tükhé és Felicitas. *Első Század* 6/1, 209–237.

- Téglásy K. 2010. Aki túllépett Nagy Sándor árnyékán. *Kút* 9/2, 325–334.
- Téglásy K. 2012. Történelem, emlékezet, retorika. Az egyéni ambíció és Livius Kr. e. 3–2. század fordulójára vonatkozó beszédei. *Bár* 17/2, 153–166.
- Tegyei I. (szöveggond., bev., jegyz.) 1969. Titus Maccius Plautus: *Miles gloriosus*. Auctores Latini VIII. Budapest.
- Thierfelder, A. 1973. Römische Komödie. In E. Lefèvre (szerk.): *Die römische Komödie. Plautus und Terenz*. Wege der Forschung 236. Darmstadt, 56–73.
- Thome, G. 2000. *O tempora, o mores!* Wertvorstellungen bei den Rednern der republikanischen Zeit. In Braun–Haltenhof–Mutschler 2000, 125–139.
- Till, R. 1970. Die Scipionenelogien. In D. Ableitinger – H. Gugel (szerk.): *Festschrift Karl Vretska zum 70. Geburtstag*. Heidelberg, 276–289.
- Timpe, D. 1972. Fabius Pictor und die Anfänge der römischen Historiographie. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* I. 2. Berlin – New York, 928–969.
- Timpe, D. 1996. Memoria und Geschichtsschreibung bei den Römern. H.-J. Gehrke – A. Möller (szerk.): *Vergangenheit und historisches Bewußtsein*. Tübingen, 277–299.
- Turner, V. 2002. *A rituális folymat. Struktúra és antistruktúra*. Ford. Orosz István. Budapest (eredetileg: *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Chicago, 1969).
- Van Gennep, A. 2007. *Átmeneti rítusok*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest (eredetileg: *Les rites de passage*. Paris, 1909).
- Vergilius 1930. *Aeneis* VI–XII. Szemelvények. Kiad., komm. Kerényi Károly. Budapest.
- Vergilius 1990. *Aeneis* VII–XII. Kiad., bev., jegyz. Gesztelyi Tamás – Tegyei Imre. Auctores Latini XXII. Budapest.
- Vidal-Naquet, P. 1986. The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebia. In uő: *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Baltimore–London, 106–128.
- Vogt, J. 1935 (1963²). *Ciceros Glaube an Rom*. Stuttgart–Darmstadt.
- Vogt, J. 1978. Nomenclator. Vom Lautsprecher zum Namenverarbeiter. *Gymnasium* 85, 327–338.
- Walbank, F. W. 1957/1967/1979. *A Historical Commentary on Polybius*. I–III. Oxford.
- Wallace-Hadrill, A. 1997. *Mutatio morum*. The Idea of a Cultural Revolution. In Th. Habinek – A. Schiesaro (szerk.): *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge, 3–22.
- Walsh, P. G. 1961. *Livy. His Historical Aims and Methods*. Cambridge.
- Weber, M. 1970. *Állam, politika, tudomány. Tanulmányok*. Ford. Józsa Péter. Budapest.
- Weber, M. 1992. *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* 2/1. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (A társadalmi szervezetek: közösségek, társulások, vallások)*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest.
- Williams, R. D. 1973. *The Aeneid of Virgil, Books 7–12*. London.
- Wirszubski, Ch. 1967. *Libertas als politische Idee im Rom der späten Republik und des frühen Prinzipats*. Darmstadt.
- Wiseman, T. P. 1971. *New Men in the Roman Senate 139 B.C. – A.D. 14*. Oxford Classical and Philosophical Monographs. Oxford.
- Wiseman, T. P. 1994. The Origin of Roman Historiography. In uő: *Historiography and Imagination. Eight Essays on Roman History*. Exeter, 1–22.
- Wiseman, T. P. 1995a. The God of the Lupercal. *Journal of Roman Studies* 85, 1–24.
- Wiseman, T. P. 1995b. *Remus. A Roman Myth*. Cambridge.

- Wistrand, E. 1987. *Felicitas imperatoria*. Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, XLVIII. Göteborg.
- Witzmann, P. 2000. Kommunikative Leistungen von Weih-, Ehren- und Grabinschriften. Wertbegriffe und Wertvorstellungen in Inschriften vorsullanischer Zeit. In Braun–Haltenhof–Mutschler 2000, 55–86.
- Wlosok, A. 1980. *Nihil nisi ruborem*. Über die Rolle der Scham in der römischen Rechtskultur. *Grazer Beiträge* 9, 155–172.
- Wolf, É. 2000. *La poésie funéraire épigraphique à Rome*. Rennes.
- Woodman, A. J. 1988. *Rhetoric in Classical Historiography*. Portland.
- Yakobson, A. 1992. Petitio et Largitio. Popular Participation in the Centuriate Assembly of the Late Republic. *Journal of Roman Studies* 82, 32–52.
- Yavetz, Z. 1958. The Living Conditions of the Urban Plebs in Republican Rome. *Latomus* 17, 500–517.
- Zlinszky J. 1994. *Ius publicum*. Budapest.

NÉVMUTATÓ*

- Aemilia Tertia (Scipio Maior felesége)
73, 74
- Aemilius Paullus, L. (Scipio Minor vér
szerinti apja) 19, 74, 75, 124
- Aeneas 15, 29–34, 39, 43, 132
- Aeneas Silvanus 132
- Agricola 15, 73
- Anchises 29–33, 39, 131, 132
- Ancus Marcius 116
- Antiochos 107
- Antonius, M. 50, 51, 145–158
- Appianos 150
- Aristotelész 40, 66, 136, 137
- Athén 35, 53, 60, 61, 65, 120, 164, 178,
184
- Augustinus (Szent Ágoston) 52
- Augustus (C. Octavius / C. Iulius Caesar
Octavianus) 29–31, 45, 62, 101, 116,
117, 122, 131–133, 146, 149, 150, 153,
155, 158, 199
- Aventinus 122
- Battakész 114, 115
- Brundisium 149
- Caecilius Metellus, Q. (consul 206-ban)
84, 177
- Caecilius Metellus Macedonicus, Q. 79
- Caecilius Metellus Numidicus, Q. (had-
vezér a Iugurtha elleni háborúban)
105, 106
- Caecilius, Sex. (jogtudós) 191
- Caedicius, Q. 130
- Calpurnius Piso, L. 25
- Calpurnius Piso Frugi, L. 25
- Capitolium 24, 43, 105, 111–114, 135,
164, 176
- Caudium 111
- Celer 58
- Cicero – lásd Tullius Cicero, M.
- Claudia Quinta 81
- Claudius Caccus, Ap. 85, 92, 124
- Claudiusok (*gens*) 128
- Claudius Marcellus, M. 131–133
- Cornelius Lentulus, P. 20
- Cornelius Lentulus Lupus, L. 79
- Cornelius Nepos 93, 130
- Corneliusok (*gens*) 20
- Cornelius Rufinus, P. 91
- Cornelius Scipio Aemilianus, P. (Scipio
Minor) 60, 72–79, 84, 85, 123
- Cornelius Scipio Africanus, P. (Scipio
Maior) 74, 90, 96, 107, 112–114, 123,
191–193
- Cornelius Scipio Barbatus, L. 137, 186,
187

* A mutató kizárólag az ókori személy- és helyneveket tartalmazza a kötet főszövegéből (a Plautus-komédiák szereplőinek nevét nem vettük fel). A jegyzetek névanyaga csak abban az esetben szerepel, ha egy auctor szöveghelyére a főszövegben tett utalás a jegyzetben kerül kifejtésre. Az auctorok esetében nem adjuk meg a teljes latin névalakot, csupán a szerző jól ismert cognomenét.

- Cornelius Scipio Hispanus, Cn. 183–186
 Cornelius Scipio Nasica, L. 100
 Cornelius Scipio Nasica, P. 24, 26, 114
 Cornelius Sulla Felix, L. 28, 64, 65, 92, 102, 116, 121, 199
 Cremera-patak 54
 Curius Dentatus, M. 70
- Decius Mus(ok) 20, 125
 Derkyllidas 101
 Dionysos 50, 53
 Domitianus 15
 Drakón 60
- Egyiptom 30, 37
 Ennius 7, 14, 15, 23, 32, 78, 87, 114, 119, 126, 130, 136, 142, 176, 195, 198, 200
 Euander 42–45, 47, 48, 52, 56, 57
- Fabius Maximus Aemilianus, Q. (Scipio Aemilianus bátyja) 74
 Fabius Maximus Rullianus, Q. 110–111
 Fabius Maximus Verrucosus Cunctator, Q. 113
 Fabiusok (*gens*) 51, 54–56, 58, 104
 Faunus 44, 47–50, 52–57
 Forum (Rómában) 50, 61, 124, 126, 131, 132, 134, 135, 137, 138, 145–150, 153, 163, 177, 182, 194
 Fortuna 12
 Fronto 178
- Gallia 30, 146–148
 Gelasius 50
 Gellius 17, 27, 72, 79, 93, 99, 100, 102, 104, 105, 109, 114, 191
 Germanicus 135, 140
 Gracchusok 115, 122, 199
- Hannibál 38–40, 128, 154
 Helené 131
 Hercules 53, 55
 Hérodotos 13, 36–39, 44, 120, 128
 Hésiodos 101
 Hieronymus (Szent Jeromos) 58
- Horatius 14, 54, 62, 67, 71, 72, 85, 86, 135, 165, 174, 180, 195
 Horatius Cocles 85, 188
- Inuus 52, 53 – lásd még Pán
 Itália 7, 29, 31, 33, 39, 44, 45, 49, 53, 77, 78, 106, 109, 124, 132, 146, 147, 154, Iugurtha 37, 106
 Iulius Caesar, C. 50–52, 64, 65, 74, 102, 107, 116, 117, 121, 133, 143, 153, 155, 158, 199
 Iuliusok (*gens Iulia*) 51, 52
 Iunius Brutus, L. (a köztársaság megalapítója) 23, 133, 157, 158, 198
 Iunius Brutus, D. (Gallia Cisalpina kormányzója Kr. e. 44-ben) 146, 148, 150, 158
 Iunius Brutus, M. (a Iulius Caesar elleni merénylet egyik szervezője) 125, 199, 200
 Iuno 30, 33, 45, 49, 50, 53
 Iuppiter 15, 30, 32, 33, 39, 44, 45, 56, 109, 112, 114, 148, 164
 Iuvenalis 81
- Karthágó 27, 68, 69, 73, 77, 154
 Kerkyra 67
 Kréta 60
 Kybelé 48, 114
- Lakedaimón 35, 60, 116 – lásd még Spárta
 Latinus 32, 43–46
 Latium 39, 43
 Lavinium 32–35, 39
 Licinius Crassus, M. 64, 69, 107
 Livius 11–15, 21, 27, 33, 35, 38–41, 49, 52, 54, 78, 80, 89–92, 97, 99, 105, 108–114, 121, 123, 127, 129, 130, 136, 137, 157, 174, 197
 Lucilius 71, 78–87, 141
 Lucretia 107, 108
 Lucretius 41–43
 Lucullus 71
 Lykurgos 60, 61, 66, 101

- Maenius, Sp. 112
 Manlius Capitolinus, M. 102, 110–112, 157
 Marathón 120
 Marcus Rutilus, C. 92
 Marius, C. 19, 28, 106, 114
 Mars (Mars-mező, Mars-*legio*) 111, 146, 152, 155
 Mutina 146

 Naevius 78, 164, 192
 Numa 39, 49, 81
 Numantia 79, 86, 154

 Octavianus – lásd Augustus
 Olympus 43, 45
 Ovidius 47, 49, 53–58

 Palatium 52
 Pán/Pan (Lykaios) 48, 52, 53, 56 – lásd még Inuus; Faunus
 Papirius Cursor, L. 110
 Philón 186
 Picus 44
 Pistoria 19
 Plataiai 120
 Plautus 76, 78, 80, 84, 140, 161–196, 198
 Plutarchos 16, 46–48, 50, 53, 54, 60, 64, 69, 70, 73, 86, 92, 95, 99, 101, 102, 112, 120, 121, 130, 191
 Polybios 7, 12, 18, 55, 59, 68, 69, 73–77, 8, 109–113, 119, 121, 123, 130, 133, 137, 139, 140, 186, 195
 Pompeius Magnus, Cn. 107, 133
 Porcius Cato, M. (Cato Maior / Cato Censorius) 7, 12, 15, 17, 46, 60, 61, 63, 70, 73, 80, 86, 93–97, 99, 100, 102, 104, 107, 119, 129, 130, 136, 137, 174, 178, 179, 186, 188, 191–196, 198
 Porcius Cato, M. (Cato Minor / Cato Uticensis) 152
 Postumius Albinus, Sp. (hadvezér a Iugurtha elleni háborúban) 105
 Pyrrhos 30, 85, 124
 Pythagoras 39
 Quinctiliusok (*gens*) 51, 56, 58
 Quinctius Cincinnatus, L. 70, 72, 110

 Remus 52, 56, 58
 Romulus 34, 42, 46, 47, 49, 52, 55–58, 110, 132, 136

 Sallustius 8, 11–30, 33–35, 37, 39, 41, 42, 44, 45, 59–73, 77, 80, 81, 83, 87, 102, 105, 109, 120, 121, 173, 175, 184, 186, 194, 195, 198
 Saturnus 43, 44
 Scipio – lásd Cornelius Scipio
 Sempronius Gracchus, Ti. 24, 86, 114, 178, 193, 198
 Seneca 199, 200
 Sergius Catilina, L. 16, 18–21, 23–26, 28, 35, 63, 64, 67, 72, 73, 112, 114, 154, 155
 Servilius Ahala, C. 24, 26, 112, 178
 Servilius, M. 145
 Servius 30, 42, 198
 Servius Tullius 103
 Solón 60, 120
 Spárta 14, 16, 37, 40, 53, 61, 66, 101, 116, 120, 139 – lásd még Lakedaimón
 Spartacus 149, 154, 158
 Suessa 149
 Suetonius 52, 64, 65, 95, 116, 121, 128, 131, 132
 Sulpicius 104

 Szardínia 79
 Szicília 79

 Tacitus 14, 15, 23, 73, 122, 135, 140, 157
 Tarpeii-szikla 111
 Tarquinius Superbus 51, 101, 102, 157, 158
 Telos 119, 120
 Thukydides 35, 67, 80, 120
 Tiberis 43
 Tiberius 135, 140
 Tiberius Gracchus – lásd Sempronius Gracchus, T.
 Ticinus 123
 Tigellius 72

- Torquatus 133
Tullius Cicero, M. 7, 8, 14, 23–26, 28,
42, 46, 51, 57, 60–62, 69–72, 85, 94,
96, 97, 99–104, 112–114, 116, 119,
126, 127, 136–139, 142–159, 178, 190,
195, 197, 198
Turnus 32
Tyché 13, 168
Tyrtaios 120
Valerius Maximus 55, 90, 93, 114
Varro 42, 47, 199
Veii 128
Venus 30, 33, 116
Vergilius 7, 8, 15, 29, 30–35, 39, 41,
43–45, 109, 122, 130–133, 136, 166
Verres 23, 25, 26
Xerxés 40, 72
Zama 96, 112, 113, 123